



194

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

جوته والعالم العربي

تأليف: كاتارينا مومزن

ترجمة: د. عدنان عباس علي

مراجعة: د. عبد الغفار مكاوي



سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978 بإشراف أحمد مشاري العدواني 1923 ـ 1990

194

جوته والعالم العربي

تأليف: كاتارينا مومزن

ترجمة: د. عدنان عباس علي

مراجعة: د. عبد الغفار مكاوي



المحتوى

مقدمه المؤلفه للطبعه العربيه

يسعدني أن يظهر هذا الكتاب مترجما إلى العربية، فترجمته تتيح للقراء العرب الوقوف على مقدار ما للعالم العربي من فضل على واحد من أعظم شعراء أوروبا ومفكريها إيمانا بالأخوة الإنسانية. إن جوته الذي أعجب بالعرب وأحبهم، هو خير من يضرب به المثل للدلالة على مدى تفتح الطاقات الإيجابية المبدعة إذا صادفتها الظروف الملائمة وتخطى المرء حدود التفكير المحلي الضيق وراح يحتك بفكر غريب ومختلف عنه.

لقد كان لدراسة جوته للثقافة العربية نصيب كبير في إدخاله، وقد بلغ الشيخوخة، مصطلح «الأدب العالمي» في تاريخ الفكر، هذا المصطلح الذي ينطوي على مبادئ الاحترام المتبادل والتسامح بين الأمم والشعوب. ولا مراء في أن الشاعر كان على قدر كاف من الحصافة والواقعية بحيث يدرك أن المراد من فكرة «الأدب العالمي» ليس أن «تتماثل» كل الأمم في التفكير، لأن مثل هذا التماثل غير مطلوب ولا مرغوب فيه أصلا، وإنما المراد به هو الدعوة إلى الاختلاف والتنوع الذي ينعكس في آداب الشعوب ويحق لها أن تسعد به. وقد كانت رغبة جوته والأمل الذي يمني به نفسه هو أن يؤدي التوسع المستمر في تيسير طرق الاتصال إلى زيادة التقارب بين الشعوب والتعرف عن كثب على بعضها البعض من خلال إنتاجها الأدبي أيضا. فتعميق التعارف

بين الأمم والشعوب يفضي، بلا شك، إلى تفاهم أفضل، بل إنه سيفضي إلى التسامح، على أدنى تقدير، حتى وإن عجزت عن عقد أواصر الحب بينهما. وهكذا نجد أن فكرة جوته عن الأدب العالمي كانت في الواقع تعبيرا عن رغبته في شد أزر الأخوة والسلام بين بني البشر. وبهذا المعنى أخذ جوته على عاتقه، وبوصفه شاعرا ألمانيا، تقريب الثقافة العربية إلى أبناء جلدته.

ولا ريب في أن الأمم قاطبة بحاجة إلى وسطاء من هذا القبيل ذوي حكمة وبصيرة. أعني أنها بحاجة إلى شعراء ومفكرين ملهمين، مثل حاجتها إلى مترجمين ذوي كفاءة وخبرة، لكي تتعلم تقدير الشعوب الأخرى حق قدرها، حتى وإن اختلفت عنها هذه الشعوب من حيث العادات والتقاليد والمبادئ والتراث الديني. ولا يسعني في هذا المقام إلا أن أتمنى لترجمة الدكتور عدنان عباس كل النجاح والتوفيق في القيام بهذه الوساطة وتحقيق هذه الأهداف. كما أعرب عن أملي في أن تكون هذه الترجمة فرصة لأن يكسب جوته، صديق العرب، أصدقاء عربا جددا، وأن تساعد على تعزيز فكرته عن «الأدب العالمي»، هذه الفكرة التي طالما تاق إلى تحقيقها. وبهذا المعنى أيضا أبارك الترجمة العربية، متمنية لها ولأفكار جوته كل التوفيق والنجاح والازدهار.

كاتارينا مومزن

جامعة ستانفورد

الولايات المتحدة الأمريكية

مقدمه المترجم

كتاب «جوته والعالم العربي» فتح كبير في أدب جوته (1749-1832)، تناولت فيه مؤلفته الإلهامات الكثيرة التي استوحاها هذا الأديب العبقري من الإسلام والأدب العربي. وتكمن أهمية الكتاب في أنه جاء في وقت اعتقد فيه بعض الدارسين أنهم قد شرحوا مضامين مؤلفات جوته النثرية والشعرية وأسهبوا في تبيان مصادرها بما فيه الكفاية بحيث لم يبق شيء في أدبه يمكن للدارس أن يقوله. ولقد أثبتت المؤلفة خطأ هذا الاعتقاد؟ فمن خلال دراستها العميقة المتأنية استطاعت أن تفتح للمهتمين بأدب شاعر ألمانيا الأكبر بابا كانت قد تراكمت عليه أنقاض عقود طويلة من الزمن، فظل موصدا في وجه المتذوقين لنتاج هذا الشاعر الذي يعد، إلى جانب هوميروس ودانتي وشكسبير، رابع عظماء الأدب الغربي. وهكذا يعود الفضل الأول لهذه السيدة الفاضلة، التي تعتبر بحق عميدة الأدب الألماني في جامعات الولايات المتحدة الأمريكية قاطبة، في تقديم مادة جديدة كشفت فيها عن عمق الإجلال العظيم الذي كان جوته يكنه للإسلام ونبيه الكريم وللعرب وآدابهم. لقد قدمت المؤلفة، كما سيلاحظ القارئ لهذا الكتاب، عرضا اتسم بسعة الإطلاع ودقة البحث ورهافة الإحساس والنظرة الثاقبة التي لا تعرف غير العدل والإنصاف، والحقيقة والموضوعية، منارا تهتدي به. وعلى الرغم من التزامها الصارم بالمعايير العلمية في كل ما

تقصت واستنتجت، فقد انطوت نبرتها على حرارة ما تكنه هي نفسها من إعجاب وتقدير للعرب والإسلام. قسمت المؤلفة كتابها إلى ثلاثة فصول، تناولت في فصله الأول علاقة جوته بالأدب العربي الجاهلي، وتحدثت في فصله الثاني عن موقف جوته من الإسلام، ثم درست في الثالث ما استوحاه جوته من الأدب العربي والإسلامي.

وكانت المؤلفة قد أنفقت عشرات السنين في دراسة وتوثيق نتاج جوته الشعري والنثري، وتتبع مصادره العربية والإسلامية دونما ملل أو كلل، فجاء مؤلفها عاما شاملا لا تخلو صفحة من صفحاته التي أربت على الستمائة من إضافة قيمة أو نظرة كاشفة ذات مغزى جديد.

وكان الأمل يراودنا في أن نقدم للقارئ العربي هذا الكتاب بأكمله، إلا أن عدم اتفاقه مع الحجم المعتاد لكتب سلسلة «عالم المعرفة» فرض علينا أن نكتفي بترجمة الفصل الأول منه ترجمة كاملة وأن نقتصر على ما يهم القارئ العربي من الفصل الثاني، وأن نهمل الفصل الثالث كلية. ولكي يقف القارئ على الأجزاء التي صرفنا النظر عن ترجمتها في الفصل الثاني، فقد أشرنا إليها بثلاث نقاط بين قوسين (.. .). وكلنا أمل في أن نوفق إلى نشر فصله الثالث عن بعض الشعراء في العصر الإسلامي (كالمتنبي والمجنون والطغرائي وغيرهم) في القريب العاجل إن شاء الله.

وأود أن أغتنم هذه الفرصة لأعرب عن شكري وتقديري لصديقي الأستاذ الأديب الدكتور عبد الغفار مكاوي على ترحيبه بمراجعة الترجمة، وعلى العطف والجهد الكبيرين اللذين حباها إياهما. كما أتوجه بشكري وتقديري إلى الأستاذ الجليل الدكتور فؤاد زكريا على الرعاية الكريمة التي خص بها الكتاب ومترجمه، فجزاه الله عني خير الجزاء. وأشكر أيضا صديقي الكريم عبد الحكيم الشعيب على ما أسبغ علي من مساعدات قيمة. وأود أن أتوجه، أخيرا وليس آخرا، بشكري إلى زوجتي على صبرها وتشجيعها لي، فقد كنت أرجع إليها وألوذ بها في كل ما استعصى علي فهمه، فكانت نعم المرشد ونعم الرفيق.

د. عدنان عباس علي

فرانكفورت يناير

1994

مقدمه

كان جوته يكن لقدماء العرب وآدابهم وآثارهم الدينية والثقافية حبا متميزا يقوم على أواصر قربى باطنية. ففي كل مراحل حياته وإنتاجه يجد المرء آيات الشكر والامتنان لبلاد العرب. والغريب في الأمر أن الدراسات لم تعر هذا الموضوع أهمية تذكر. ففي كتاب فرتس شترش (Fritz Strich) المهم «جوته والأدب العالمي» لا يعثر المرء على أي ذكر لموقف جوته من الأدب العربي [1]. وانطلاقا من «الديوان الشرقي للمؤلف الغربي» كان الاعتقاد السائد هو أن اهتمام الشاعر بالشرق ينصب بشكل أساسي على حافظ [*] وبلاد فارس. ومن هنا لم تحظ أجزاء الديوان المتصلة بالتراث العربي والإسلامي إلا باهتمام ضئيل.

وقد توصلت، في دراسات استغرقت سنوات طويلة خصصتها لتوثيق «الديوان الشرقي»، إلى نتيجة مفادها أن توضيح علاقة جوته بالعالم العربي هو واحدة من أهم المهام. ولقد سبق لي أن تناولت بالبحث، في إطار كتاب «جوته وألف ليلة وليلة» الذي أعيد طبعه عام 1981 ضمن سلسلة كتاب الجيب التي تصدرها دار نشر زور كامب Suhrkamp، أحد المؤلفات التي تعتبر جزءا من الأدب العربي. وثمة دراسات أخرى، نشرتها قبل ذلك بأعوام ونفدت طبعتها من فترة طويلة، وتناولت فيها أيضا حوار جوته الخصب مع الشعر البدوي (الجاهلي)

قبل الإسلام، وموقف الشاعر من النبي محمد (صلعم) والإسلام. ولقد غمرتني السعادة وأنا أرى البعض منها قد ترجم إلى العربية والتركية والأردية. فهذه الظاهرة تدعو للغبطة لتوافقها، على وجه الخصوص، مع رأي جوته في «الأدب العالمي»، إذ كان يرى أن تبادل الآراء والأفكار بين الشعوب هي وسيلة للتعارف والتقدير المنصف من بعضها للبعض الآخر.

لقد أخذ هذا الكتاب على عاتقه مهمة ملء الفراغ وتقديم عرض شامل لعلاقة جوته بالعالم العربي. فالدراسة تسعى للإجابة عن الأسئلة التالية: ماذا قال جوته بشأن العرب، وما رأيه فيهم؟ أين هي آثار الأدب العربي في مؤلفاته؟ كيف يمكن تفسير ميل جوته للإسلام وللنبي محمد (صلعم)؟ ولا ريب في أن اهتمام الغرب المتزايد بالعالم الإسلامي الراهن قد جعل من الموضوع أمرا يستحق عرضا أكثر شمولا وإحاطة مما أمكنني تقديمه في المحاضرات الكثيرة التي ألقيتها في بلدان الشرقين الأدنى والأوسط خلال زياراتي لهذه البلدان. وهكذا تظهر هنا دراساتي المختلفة السابقة وقد أعيدت صياغتها بصورة جذرية وتم التوسع فيها، كما أضيف إليها الكثير من البحوث الجديدة المستفيضة. والواقع أن هذه الإضافات، التي لم يسبق نشرها، هي التي هيأت الفرصة لمناقشة الموضوعات والمسائل الجوهرية.

ومن ثم يهدف هذا الكتاب-وإن كان قد تعين علينا الإحجام، هنا وهناك، عن تناول بعض الجزئيات بتفصيل كامل وشامل-إلى عرض المعالم الجوهرية للموضوع موثقة بالقدر الكافي من الاقتباسات والاستشهادات، كما أنه يسعى لإزالة الغموض عن الجوانب المختلفة التي جعلت العروبة تسحر جوته وتفتنه.

ومن بين الشعراء الذين تركوا بصماتهم على أعمال جوته يجد المرء، بالنسبة للعصر الجاهلي السابق على الإسلام، أسماء كل من امرئ القيس وعمرو (بن كلثوم) وعنترة والحارث (بن حلزة) وحاتم الطائي وقيس بن الملوح [2*] المسمى بالمجنون ولبيد (بن ربيعة) وتأبط شرا وطرفة (بن العبد) وزهير (بن أبي سلمى)، كما يجد من العصور الإسلامية أسماء أبي إسماعيل الطغرائي والمتنبي وابن عرب شاه. ولربما افتقد بعض القراء، من بين أولئك الذين تركوا بصماتهم: عمر الخيام، الذي أضحى أشهر شعراء الشرق [3*]. ويرجع سبب إهماله هنا إلى أن جوته لم يدون اسمه في أوراقه إلا بعد

أن أتم القسم الشعري من «الديوان الشرقي». وإذا كان المطلعون على الأدب العربي سيبحثون عبثا عن أسماء بعض الأدباء والشعراء والمؤلفين، فإن السبب في هذا يرجع إلى أن الدراسات العربية في الغرب كانت إبان الفترة التي عاشها الشاعر لا تزال في بداياتها الأولى. ولقد كرس جوته نفسه جهودا مضنية في تأسيس هذه الدراسات، كما أسهم بدور كبير في توجيه أنظار أبناء جلدته صوب الاهتمام بالحضارة العربية.

وإذا أردنا أن نوضح، بإيجاز، سبب افتتانه بالعرب والدافع الذي كان يغريه بالانشغال بهم، فإن العبارات التالية-التي يعود جزء كبير منها لجوته نفسه-توضح ذلك. ففي المقام الأول كان العرب، بالنسبة له، أمة «تبني مجدها على تراث موروث وتتمسك بعادات تعارفت عليها منذ القدم». وإلى جانب تمسكهم الواعي بالتقاليد الموروثة فإن من الأمور التي استحوذت على إعجابه وأثارت اهتمامه بهم الفخر بالنفس والاعتداد بالنسب والاعتزاز بطرائق حياة الآباء. كما استأثرت بهواه أصالة قريحتهم الشعرية وتذوقهم للغة وقدرتهم على التصور والتخيل. وكان قد لمس باهتمام يبلغ حد الإعجاب والإكبار ما انطوى عليه الشعر العربي من ارتباط بالطبيعة وحماس وحمية وظرف، إلى جانب الحب العارم والبر والإحسان وكرم الضيافة، بالإضافة إلى سمات متناقضة كالتمسك الكامل بالدين من ناحية والروح المستنفرة الوثابة التي لا تأبه بالمسالمة حتى تأخذ الثأر من ناحية أخرى، أو المبالغة وذرابة اللسان والفخر والحماسة من ناحية، والحلم والحنكة وسداد الرأي والقدرة على صياغة الحكمة بالعبارة الموجزة والتسليم بالقدر من ناحية أخرى.

كذلك فتن جوته بسمات تميزوا بها كالنزوع إلى الحرية والفروسية والبسالة، أي بتعبير موجز، بنزوعهم إلى الإغارة والغزو في العصر الجاهلي على وجه الخصوص. ولربما أثار افتتان الشاعر بهذه السمات الاستغراب لدى بعض القراء، لاسيما أنه كان يتميز بروح متسامحة لطيفة المعشر، لا بل كان متهما، ولفترة طويلة من الزمن، بعدم الاكتراث بمصير الأمة والوطن بسبب عزوفه عن تدبيج القصائد التي تمجد الحرب والأناشيد الوطنية التي تشيد بمعارك التحرير. وإنه لأمر يدعو للدهشة أن نلاحظ أن جوته هذا نفسه هو الذي كان يحس بالإلهام الشعري وهو يسمع عنترة ينادي:

ولـقـد شـفـى نـفـسـي وأبـرأ سـقـمـهـا
قـيـل الـفـوارس ويـك عـنـتـر أقـدم

ومن حق المرء أن يتساءل عن السبب الذي دفع جوته لأن يترجم قصيدة عربية تشع منها روح الأخذ بالثأر للدم المسفوح، وأن يشرحها شرحا ينم عن أعظم قدر من التعاطف معها، نعم من حق المرء أن يسأل عن السبب الذي حدا به لأن يتجاوب مع الشاعر البدوي الذي شاء القدر أن يحمله عبئا عظيما فراح يقول:

صـلـيـت مـنـي هـذيـل بـخـرق
لا يمـل الـشـر حـتـى يمـلـوا (4*)

وحقيقة الأمر تكمن، على ما يبدو، في أن هذا الشعر كان قد حرك في صدر جوته وترا مشابها، وترا له علاقة بما كان قد ذكره في سيرة حياته «شعر وحقيقة Dichtung und Wahrheit في سياق حديثه عن تحدي الآلام. فمن خلال إحساسه بالروح الأبية عند الشعراء البدويين تجددت، في مرحلة الشيخوخة، نزعة جوته المتحدية للآلام. ولربما بدا الأمر مثيرا للاستغراب، إلا أن المرء لن يذهب بعيدا إذا ما زعم بأنه مثلما دفع جوته، من خلال تعاونه مع شيلر (Schiller) لنظم مقطوعات شعرية هجائية ساخرة ذات دلالات عميقة المعنى (وهي المعروفة باسم Xeniendichtung)، كذلك شجعه بعد عقدين من الزمن، شعراء عرب جبلوا على روح متحدية مستنفرة، على كتابة مجموعته الشعرية «نفحات مدجنة(5*) Zahme Xenien ومجموعات شعرية أخرى كثيرة تدل كلها دلالة واضحة على عودة الروح النضالية من جديد إلى شيخوخة جوته. ومن هنا كان للشعر العربي البدوي (6*) على وجه الخصوص، دور في «أن تومض آخر شعلة» في نيران شيخوخته من جديد.

والأمر الذي لا ريب فيه هو أن القدر الذي أخصب به الشعراء العرب شاعرية جوته لا يتوقف، فقط، على التوافق في نمط التفكير والسلوك أو الطبع الذي لمسه الشاعر الألماني لدى الشعراء العرب الذين اقتدى بهم، فعلاقته بهم كثيرا ما كانت تشوبها الازدواجية، وتتأرجح في الوقت ذاته، بين التجاوب والنفور. وليس هذا بالأمر العجيب، ففي كثير من الحالات كان احتجاجه على ما يقرؤه ويطالعه هو الذي يحرك قريحته الشعرية.

ويسري هذا على موقفه من النبي (صلعم) أيضا، إذ كان يضمر في داخله، ولعقود كثيرة من الزمن، نوعا من الإحساس بأنه يدخل فيما يشبه أن يكون علاقة تنافس معه [*7]. ومهما كان الأمر، فقد ألهم نبي الإسلام (صلعم) شاعرية جوته إلهاما يفوق ما أدركه الباحثون حتى الآن.

وفي كل الدراسات التي تدخل في دائرة الاستشراق يتعالى دائما وأبدا السؤال بشأن القدر الذي يمكن به للمختصين في اللغة الألمانية وآدابها المشاركة في مناقشة هذه المسائل. وكما فعلنا في مناسبات سابقة فإننا نجيز لأنفسنا هنا أيضا أن نوثق كلامنا بالاستشهاد: بقوله (Lentz) بالرأي الأساسي الذي عبر عنه المستشرق لنتس (Lentz)بقوله:

«ليس المرء بحاجة إلى مساعدتنا (أي مساعدة المستشرقين) في الإبانة عن مصادر الصور والموضوعات الشرقية الشائعة عند جوته. فالمصادر الشرقية التي قرأها الشاعر كانت إما مؤلفة أصلا بلغات أوروبية، وإما مترجمة إلى هذه اللغات. وبالتالي فإن السؤال عما إذا كانت هذه المصادر قد روت ما هو صحيح أو ترجمت بصورة صحيحة، يبقى سؤالا عديم الأهمية، سواء تعلق الأمر بفهمه لها أو بتقييم ما صنعه بها»[2].

وإذا كان «لنتس» يؤكد في هذا السياق أن «الدراسة اللغوية المقارنة لكل العبارات التي اقتبسها جوته من «حافظ الشيرازي» لا يمكن أن تجرى بصورة وافية إلا على يد المختص باللغة الألمانية وآدابها[3]، فإن هذا يعني، بالنسبة لموضوع بحثنا، أنه يتعين على كل من يريد الكشف عن المؤثرات العربية التي أسهمت في تكوين شاعرية جوته، أن يكون على معرفة جيدة ودقيقة بجوته، ولا يتعين عليه بالضرورة أن يكون مستشرقا مختصا باللغة العربية وآدابها، لأن جل مطالعات الشاعر عن الحضارة والأدب العربي كان مؤلفا أصلا بلغات أوروبية أو كان منقولا إلى هذه اللغات، أي أن المؤثرات الحقيقية تكمن-في كل الأحوال-في الطبيعة اللغوية للنصوص التي قرأها.

هذه الفكرة هي التي شجعت مختصة مثلي في أدب جوته على أن تجازف وتأخذ على عاتقها تتبع البصمات العربية على فكره وأشعاره، والكشف عن المصادر العربية التي استقى منها صوره وموضوعاته العربية.

ولا شك في أن السؤال عما إذا كان الشاعر، من وجهة النظر الموضوعية، قد أصاب أو أخطأ في رؤيته، يطرح موضوعا آخر لا يمكن ولا يتعين على

غير المستشرق التطرق إليه. فكل المسائل ذات الشأن في هذا الموضوع تبقى حقلا من حقول علم الاستشراق المختص بالدراسات العربية، لأن هذا العلم هو الذي يقرر قيمة الصورة التي رسمها جوته لنفسه عن العرب ومدى صدقها. وهذا ما لاحظه لنتس أيضا حين قال:

«إن البحث-من وجهة نظر علم الاستشراق-يكمن فقط في الكشف عن ماهية الملامح التي أبرزها أو استقاها جوته من المادة التي كانت بين يديه. وفي هذا السياق يواجهنا احتمالان متعارضان: فإما أن تكون الصورة التي رسمها جوته لنفسه عن الشرق، كليا أو جزئيا، صورة صائبة، وإما أنها كانت خاطئة [(4)].

وأود أن أبدأ حديثي عن شكري وعرفاني لما أسدي إلي من مساعدة عملية وما حظيت به من عون معنوي أثناء إعداد هذه الدراسة بالتعبير قبل كل شيء عن امتناني لأولئك الأصدقاء العرب الذين أتيحت لي فرصة تعرفهم خلال المحاضرات التي دعاني معهد جوته لتقديمها في العديد من جامعات البلاد العربية والإسلامية. والواقع أن بعض الدارسين والعلماء العرب الذين اتصفوا بحرية التفكير والرأي قد كانوا، بفضل اهتمامهم الكبير بالموضوع هم الحافز الرئيسي لتأليف هذا الكتاب. ولقد أسهمت هذه التجربة الذاتية التي عشتها ونعمت فيها بكرم ضيافتهم وغمرتني سجاياهم العربية الأصيلة، بدور كبير في تركيزي المستمر على مشروع هذا الكتاب لفترات زمنية طويلة امتدت من سنوات تدريبي في جامعة برلين الحرة، ثم في كندا، إلى فترة قيامي بالتدريس في العديد من جامعات الولايات المتحدة الأمريكية. ولقد حاولت طيلة هذا الوقت، بكل ما أوتيت من قوة، الانتفاع بالمصادر الأدبية العربية. كما رحت أطلب، بين الحين والحين، النصح من لدن الأستاذة الدكتورة آنا ماري شمل (Annemarie Schimmel)، من جامعة هارفارد، فأحصل عليه بلطف لا يوصف ونبل وكرم لا نظير لهما، فلها مني أجزل الشكر وأحر آيات العرفان. وإنه لمن نافلة القول هنا تأكيد أنه لا يجوز، بأي حال من الأحوال، تحميلها مسؤولية ما يمكن أن ينطوي عليه الكتاب من قصور أو أخطاء. كذلك أشكر السيد ريشارد دورن Richard Dorn، من مدينة فيسبادن وآجنس بيترسون Agnes Peterson من مؤسسة هوفر Hoover في ستانفورد لتقديمهما نصوصا ما

كان لي أن أحصل عليها دون مساعدتهما. كما أود أن أعبر عن امتناني للعاملين في مكتبة Green Library في ستانفورد، وللمعيدين في قسم اللغة الألمانية السادة كارل هل Carl Hill ودون بنروز Don Penrose وبيرند فيديج Bernd Widdig لمساعدتهم المشكورة في جمع المصادر. ولكنني أتوجه قبل كل شيء بالشكر الجزيل إلى جامعتي أيضا. فقد قدم السادة عمداء البحث العلمي والدراسات الإنسانية في جامعة ستانفورد العون المادي الذي استوجبه تعيين العديد من المساعدات اللواتي أسهمن في تخفيف العبء الذي رافق المرحلة الأولى من عملية كتابة المسودات على الآلة الطابعة، وأخص بالذكر السيدات سوزان جوستا فسن Susan Gustafson وميشيل ماتسون-Michelle-Mattson وجين رايس Jane Rice، كما لا أنسى العون المعنوي والعلمي الذي حظيت به من لدن الأستاذ الدكتور أورين روبنسون Orrin W. Robinson الثالث ومن قبل مجلس إدارة القسم الألماني ومساعدته الإدارية السيدة جرترود باشيكوGertrud Pacheco لما بذلت من عون دؤوب.

وأود أن أشكر، بصفة خاصة، الأصدقاء في دار النشر في فرانكفورت، وأخص بالذكر هنا ريناته لاوكس Renate Laux لحماستها وبذلها قصارى جهدها لتيسير عملية إصدار الكتاب، وكذلك لما أسدته لي، في كل المراحل، من نصائح قيمة أثناء مراجعتها للمخطوطة، وما أنفقته من جهد في تصحيح الأخطاء المطبعية دونما كلل أو ملل. كما بذلت الدكتورة كلاوديا شمولدرز Claudia Schmoelders جهودا مشكورة لنشر الكتاب. ولا ريب في أن الأمر كله كان يتوقف على استعداد الناشر للمجازفة بنشر «جوته والعالم العربي»، ولذلك أتوجه بشكري للسيد الدكتور سيجفريد أنسلد Siegfried Unseld جزاء ما بذله من جهد وعناية لإخراج الكتاب على خير الوجوه، ولثقته بأنه سيحظى باهتمام القراء.

وفي الختام أجيز لنفسي أن أهدي (*8) الكتاب باقتباس من مؤلف «الديوان الشرقي» وأردد قائلة:

M.M

يا أيها الكتاب ! سر إلى سيدي الأعز
فسلم عليه بهذه الورقة،
التي هي أول الكتاب وآخره. (*9)

يعني، أولـه في المشرق وآخره في المغرب.. . (10*)

كاتارينا مومزن

بالو آلتو

28 أغسطس 1988

مدخل: اهتمام جوته بالثقافة العربية

تمهيد:

أهمل البحث العلمي دراسة علاقة جوته بالعالم العربي لفترة زمنية طويلة-على الرغم من عمقها وخصوبتها-ولم يمنحها تلك الأهمية التي أولاها لعلاقات الشاعر الأكثر بروزا للعيان بثقافات الشرق الأخرى. ففي الوقت الذي تتوافر فيه مؤلفات قيمة توضح لنا علاقات جوته بالثقافات الفارسية والهندية والصينية، فإننا نفتقد بحوثا مشابهة توضح لنا علاقته بالثقافة العربية. وكتاب هانس بيرتس(Hans Pyritz) [1]عن سيرة حياة جوته لا يذكر سوى بحث واحد تناول هذا الموضوع في صفحات أربع عام 1903 [2]، علما بأنه يتعين علينا أن نقول، بكل أسف، إن هذا النص القصير قد اشتمل على العديد من المزاعم غير الصحيحة، وأنه في مجمله مضلل [3]. وعلى حين تتحدث هذه المزاعم، ببرود ودونما تمحيص أو تدقيق، عن «تمكن جوته من ناصية اللغة العربية» وعن فهمه «للغة العربية القديمة التي كانت متداولة في عهد النبي محمد(ﷺ)، نلاحظ أن مؤلف أحد البحوث

القصيرة المنشورة عام 1962 [4] ضمن أحد المراجع، يهوي إلى الطرف الآخر وينفي عن جوته أي اهتمام يذكر بالعرب، لا بل ينكر وجود أية اهتمامات له بجوانب حياتهم الفكرية التي كان جوته، كما هو واضح بالدليل البين، يتناولها بعناية وشغف عميقين. وهكذا كتب على جوته أن يحتمل أغرب المزاعم وأقسى الاتهامات. ويبلغ تضليل القارئ الذروة حينما يفتري عليه ويقال إن «جوته يكاد لا يعير المشرق العربي، بوجه عام، أي اهتمام» [5].

وستبين دراستنا خطأ هذه المزاعم وتثبت أن الشاعر قد اهتم بالعربية اهتماما كبيرا جدا.

ويتعين، في المقام الأول، الإشارة إلى علاقة جوته بحكايات ألف ليلة وليلة، فهذه الحكايات جديرة باهتمام متميز لأنها من ناحية، واحدة من أمهات الكتب في الأدب الشعبي العالمي، ومن ناحية أخرى، لأن تأثيرها في جوته تأثير بالغ القوة. وعلى الرغم من هذه الحقيقة، فإننا نجد أن البحث المنشور عام 1962، في المرجع الذي سبقت الإشارة إليه، ينفي حتى في هذا السياق أي اهتمام لجوته بهذا الكتاب، فهو يقول مثلا: «ومما يدعو للاستغراب أن جوته لم يأخذ نفسه أبدا بقراءة ترجمة أنطوان جالان لألف ليلة وليلة، مع أنها كانت ولم تزل إلى يومنا هذا، تحظى بالتقدير والإعجاب بحيث أعيد نشرها مرات عديدة كما نقلت إلى اللغة الألمانية بعد فترة وجيزة من نشرها»[6] ولو كان القائل لهذه المزاعم قد ألقى نظرة واحدة على سجلات الإعارة من مكتبة فايمار-على الرغم من النقص الذي يشوبها فيما يتعلق بذكر جوته لترجمة جالان لألف ليلة وليلة-لما ألقى الكلام هكذا جزافا[7]. وحقيقة الأمر أن جوته كان طيلة حياته شديد الشغف بأحاديث شهرزاد [8]، إذ تعرف من خلال والدته وجدته في أيام طفولته المبكرة على بعض هذه الحكايات ولم تمح من ذاكرته أبدا. وحتى في سنين حياته اللاحقة لم يخمد ميله نحو هذا السفر الأدبي الذي هو ملك العالم العربي، لا من حيث اللغة فحسب، بل من حيث المحتوى أيضا، إذ إن الكثير من أجزائه، على أقل تقدير، مستقى من مصادر عربية.

ولقد استدعى جوته، في الكثير من أشعاره، شهرزاد وعبر على لسانها عن بواعث معينة، وألبسها أدوارا وأفعالا مختلفة. وفضلا عن هذا ساعدت هذه الحكايات الشعبية العربية جوته، في شيخوخته، على التغلب على ما

كان يرافق ليالي الشتاء الطويلة والمرض من كآبة. ولقد كانت الدهشة من مداومة قراءة جوته للمجلدات العديدة لكتاب ألف ليلة وليلة وعمق هذه القراءة تعلو محيا المحيطين به، كما أن بإمكان المرء العثور في رسائله ومذكراته اليومية وأحاديثه المنقولة على الكثير من الإشارات لهذا السفر. ولا ريب في أن هذه الإشارات الكثيرة، في مجملها، تكشف عن أمور في غاية الأهمية.

إن المرء ليحصل، على وجه الخصوص، على صورة جديدة كل الجدة عن فن القص والرواية عند جوته متى ما لاحظ العلاقة المتينة التي كانت قائمة بينه وبين ألف ليلة وليلة، والتي كثيرا ما أغفلها البعض. لقد كان جوته يقارن نفسه، بوصفه شاعرا وروائيا، بشهرزاد، وكان يقوم بهذا بوعي تام وبصورة مستمرة. وتكشف هذه المقارنة عن جوانب شاعريته التي كانت تبدو لدارسيه والمعجبين به غاية في التعقيد. كما يفسر لنا هذا الأمر ولعه بنوع معين من أنواع التركيب المرن أو الرخو(*)، وشغفه باستخدامه في بعض مؤلفاته. ولقد حار الدارسون لأدبه في تفسير البناء الذي كانت تقوم عليه رواية «سنوات تجوال فلهلم مايستر»، إذ كان هذا البناء ينطوي على حرية في التركيب على وجه الخصوص، ولهذا راح البعض يتطلع إلى احتمال العثور على بناء موحد خفي وترابط شكلي عن طريق الدراسة المناسبة والبحث الدؤوب. غير أن كل هذه التطلعات لا طائل منها، نظرا لاعتراف جوته نفسه بأنه كان ينهج نهج شهرزاد. ومعنى هذا أن ما يبدو لنا من إهمال في البناء الشكلي في رواية «سنوات التجوال» لم يكن بأي حال من الأحوال بسبب ما يرافق الشيخوخة من كسل وتقاعس، وإنما هي-حسب اعتراف جوته-طريقة السرد بعينها لأقاصيص مختلفة بصورة «متداخلة»[9]، وتقديمها على شكل «باقة من الزهور»[10] «المتشابكة»[11] التي اختارها بوعي تام كأسلوب في السرد. من هنا، وكما أكد هو نفسه ذلك، فإن ألف ليلة وليلة هي التي أرشدته إلى أسلوب السرد هذا، وليس أدل على ذلك من قوله بأن طريقته في كتابه «سنوات التجوال» كانت تقوم «على طريقة السلطانة شهرزاد»[12].

ويفسر لنا هذا المنظور أمورا أخرى أيضا. فقد كان جوته شديد الشغف بألا يقدم للقراء الأعمال الضخمة، وعلى وجه الخصوص السردية منها

والدرامية أيضا، دفعة واحدة، بل على شكل متسلسل متتابع، إذ كان يرى أن جوهر السرد وروعته يكمنان فيما يسببانه من «حب استطلاع» قد «يستثار إلى حد جامح»، ومن ثم ينبغي على القاص أن يسعى إلى «تعليق السرد للاستثارة»، كما يتعين عليه الاستئثار «بانتباه» السامع عن طريق شده «بكل الأساليب الفنية»[13] الممكنة. ولقد انتهج جوته هذا الأسلوب في مؤلفه «أحاديث مهاجرين ألمان»، فنشره على شكل مسلسل مستلهما بذلك بصورة متعمدة «أسلوب ألف ليلة وليلة» حيث «يتشابك الحدث مع الحدث الآخر وينسى الاهتمام بالحدث الاهتمام بالحدث الآخر».

وقد قدم جوته، من حيث البناء الشكلي، مؤلفاته عن سيرته الذاتية، وعلى وجه الخصوص كتابه «شعر وحقيقة» ، بالأسلوب الذي انتهجه القاص العربي. ها هنا أيضا يعثر المرء على كل تلك «الحيل» و «الأساليب الفنية» التي نوهنا بها. فأجزاء «شعر وحقيقة» لم تنشر، شأنها في ذلك شأن «الرحلة الإيطالية» ، دفعة واحدة، وإنما قدمت للقراء على شكل مسلسلات تفصل بينها فترات زمنية متباعدة. وقد كان الشاعر شديد الولع بتسمية هذه المؤلفات «الألف ليلة وليلة العجيبة من حياتي»[14] وظهرت أيضا بشكل متتابع لا على دفعة واحدة «سنوات تجوال فلهلم مايستر»، بل إن القسم الثاني من مأساة «فاوست» كان قد نشر هو الآخر على شكل متتابع. ومن ثم فلسنا بحاجة إلى تخمين الأسباب التي كانت تدفع جوته لأن يكتب، بين الفينة والفينة، في نهاية كل فصل ينشر عبارة «يتبع»، إذ كان الشاعر-كما توضح ذلك الأدلة والشواهد الكثيرة-يحاكي شهرزاد دائما في مثل هذه الأحوال.

ولم يقتصر تأثر جوته بألف ليلة وليلة على البناء الشكلي فحسب، إذ استلهم بالقدر نفسه، وفي العديد من الحالات، مادة وموضوعات ملموسة من هذا السفر العربي. وتشهد على هذا الاستلهام أعمال أدبية دبجها في مراحل حياته كافة، ابتداء من عمله الدرامي المبكر «نزوة العاشق» وانتهاء بآخر أعماله، وهو القسم الثاني من «فاوست». ففي هذا كله كان جوته، في بعض المناحي، يستعير جزئيات ومفردات مميزة، وموضوعات وشخوصا معينة معبرة، وفي مناح أخرى، كان يستمد موضوعات أساسية (موتيفات) أو شخصيات تعينه على إضفاء جو سحري على بعض أجزاء نتاجه الأدبي.

ولا بد من الاعتراف بأنه كان قد استعار، في حالات غاية في الأهمية، مجموعات متكاملة من الموضوعات الأساسية، ومجريات من المشاهد من ألف ليلة وليلة، مثلما استعار منها صيغة السرد في حد ذاتها. ولكن لا يسعنا في هذا العرض السريع إلا الاكتفاء ببعض المختارات التي تمثل هذه الاستعارات والاستلهامات.

ففي مسرحيته المبكرة «نزوة العاشق»[*2] التي كتبها وهو ابن السبع عشرة سنة، كان جوته قد استعار لبطلته من إحدى قصص ألف ليلة وليلة الاسم العربي: أمينة. لكنه لم يأخذ الاسم فحسب، بل استعار كذلك المعالم الكلية لهذه الشخصية التي تلاحقها الغيرة. ويتطابق المغزى الذي يسود هذه المسرحية مع المغزى الذي انطوت عليه القصة الواردة في ألف ليلة وليلة، ففي كلتا الحالتين يدفع رجل جامح الغيرة للندم على شكه وسلوكه الأناني الفظ.

ويعثر المرء أيضا في حكاياته الفنية على وفرة من السمات المستقاة من ألف ليلة وليلة. وينطبق هذا على حكاية «باريس الجديد» (Der Neue Paris) و«ميلوسينة الجديدة» (der Neue Melusine) مثلما ينطبق على الحكاية الخرافية[*3] التي وردت في قصته «أحاديث مهاجرين ألمان». أما في «سنوات تجوال فلهلم مايستر» فإن الشاعر يلمح بصورة جلية إلى قصتي علاء الدين والمصباح السحري وحلاق بغداد، كما استعان في الجزء الأخير من روايته «الأنساب المختارة»[*4] بقصة «أبو الحسن وشمس النهار» من ألف ليلة وليلة، بينما نجد أنه استفاد في «الأقصوصة»[*5] (Novelle) من حكاية الأمير أحمد والجنية باريبانو[*6].

و من أكثر الأمور إثارة للدهشة تلك الآثار التي تركتها ألف ليلة وليلة في القسم الثاني من «فاوست»[15]، إذ توجد هنا مشاهد كبيرة تحاكي حكايات شهرزاد. ولقد أتاحت له قراءته لكتاب ألف ليلة وليلة، الذي كانت طبعة جديدة منه قد صدرت في «برسلاو» آنذاك وكان الناشر قد أرسل إليه نسخة منه [16]، فرصة إيجاد الحلول لمشكلات فنية كانت غاية في التعقيد والأشكال. وبهذا المعنى ألهمت طبعة برسلاو «فاوست» إلهاما شبيها بالإلهام الذي تركته ترجمة المستشرق النمساوي «هامر» (Hammer) لديوان حافظ على «الديوان الشرقي». فمن أجل تبيان الطريق الذي يوصل «فاوست»

إلى «هيلينا»، استخدم الشاعر الأسلوب الذي سردت به أقاصيص ألف ليلة وليلة الرائعة الطريق الطويل الموصل إلى كسب ود أميرة من الجن تعيش في عالم ناء. وفي «ليلة الفالبورج الكلاسيكية» (Klassische Walpurgisnacht) يمر الطريق عبر بلاد الجن، وتتخلله مشاهد لقاء بالجن عديدة ير ذلك من المواقف المشابهة. كما أن لقاء فاوست بهيلينا ومشاهد احتفائه بها وزواجه منها وكذلك موضوع القصر في العالم السفلي، كل هذا غدت صياغته الشعرية طوع بنان جوته حينما لجأ إلى استخدام بعض السمات والمعالم من الحكايات الشرقية. وفي الفصل الأول من القسم الثاني من فاوست يوجد كذلك الكثير الكثير من المؤثرات التي تعود أصولها إلى ألف ليلة وليلة. فهناك مثلا موضوع استخراج الكنز المدفون في باطن الثرى، وموضوع المناظر السرية العديدة التي رافقت تنكر الأشباح، وقصة التسويلر-تيرزيتس (Zoilo-Thersitos-Episode)، وما جاء بها من صراع بشأن استحضار الأشباح وأوهام الحريق الكبير، وكذلك موضوع الهيمنة على البحار وما شابه ذلك. وفي نهاية الفصل الخاص بالمناظر السحرية التي رافقت تنكر الأشباح، أثنى جوته على ألف ليلة وليلة وأشاد بشهرزاد، وذلك على لسان القيصر وهو يثني على مفيستوفليس (Mephistopheles)، هذا السيد المسؤول عن إمتاع القيصر وتسليته، إذ قال في مشهد «حديقة السرور»، البيت رقم 6031 وما بعده:

أي حظ طيب هذا الذي قادك إلى هنا،
مباشرة من ألف ليلة وليلة؟
لو استطعت أن تتشبه بشهرزاد في خصوبة عطاياها،
لوعدتك وعدا صادقا بأسمى الهدايا.
تأهب على الدوام (لتسليتي)
فما أكثر ما تبتليني أيام دنياكم
بأعظم الكروب والمنغصات.

في هذا الموضع يعبر جوته، بشكل واضح بين، عن شكره وامتنانه لما أوحاه إليه سفر الحكايات العربية. وهو عندما دبج هذا الإطراء والمديح لشهرزاد، كان قد استوحى منها آنذاك وأكثر من أي وقت مضى، أهم الاستلهامات في حياته الأدبية، إذ كان قد أنهى لتوه كل فصول القسم

الثاني من «فاوست» التي كان لألف ليلة وليلة تأثير كبير فيها. وعندما يأخذ المرء هذا بعين الاعتبار، يتيسر عليه تفهم الباعث الذي دفع جوته لأن يصرح علانية، هنا والآن بالذات، باعترافه بأستاذية شهرزاد، ذاكرا إياها بالاسم. وليس من قبيل المصادفة أن البيت الثالث: «إنك شبيه شهرزاد في خصوبة «عطاياها» قد كان في المسودة الأصلية التي دبجها يراع جوته على هذا النحو: «فأنت ترى في شهر زاد معلما !».

ولدينا دليل جميل آخر على ما كان الشاعر يكنه، وقد بلغ السادسة والسبعين من عمره، من عرفان وامتنان لهذا السفر القصصي العربي الذي أيقظ خياله. فما أن انتهى من تأليف مشاهد مهمة من الفصل الثالث لمأساة فاوست نهاية موفقة وظافرة، بفضل ما استلهمه من ألف ليلة وليلة، حتى راح يكتب، على ورقة كان قد استخدمها مسودة يدون عليها نصوص فاوست الشعرية، قطعة شعرية كان المقصود بها، على ما يبدو، أن تأخذ الطابع «الشرقي-الغربي» الذي تطبعت به، من حيث لا يدري، أشعار فاوست أيضا:

من يعرف نفسه وغيره
سيعرف هنا أيضا
أن الشرق والغرب
لن يفترقا أبدا.
وبودي أن أتأرجح بفكر متفتح
بين هذين العالمين ؛
فالتحرك بين الشرق والغرب
هو الأفضل ! (17)

اهتمام جوته بالدراسات العربية للمستشرقين وبأدب الرحلات وتعلم اللغة

عندما نمعن النظر في حياة جوته في فترة صباه وشبابه، نكتشف لديه- إلى جانب شغفه بحكايات ألف ليلة وليلة-اهتماما كبيرا بالأقطار العربية، وهو اهتمام لا ينبع فحسب من ولعه المبكر بالدراسات الإنجيلية، بل وفي استقلال تام عن فقه اللغة المقدسة (Philologia Sacra). فالسيرة الذاتية

«شعر وحقيقة» تخبرنا بأن جوته كان يشعر في سن الثانية عشرة بدافع داخلي يحفزه على تعلم اللغة العبرية، وأنه حصل بناء على ذلك على دروس خصوصية من أحد مديري المدارس الثانوية المختصين بهذه اللغة[18]. ولقد عبر جوته عن ذلك بقوله: «فالجهود المبذولة من أجل تعلم اللغة وتعرف محتوى الكتب المقدسة انتهت أخيرا بأن ولدت في مخيلتي صورا حية عن ذلك البلد الجميل المقدس وعن الأحداث والوقائع ذات الصلة به. وكذلك عما يجاوره من بلدان وشعوب ظلت، وعبر آلاف السنين، تكن له الإكبار والتعظيم»[19]. وفي هذه المرحلة، التي كان فيها جوته يدرس العبرية «شغل نفسه بتعلم شيء من العربية» أيضا، كما صرح بذلك هو ذاته في السنة الأخيرة من حياته لأحد زائريه من ذوي المعرفة بالعربية [20]

وكما يخبرنا الكتاب السادس من «شعر وحقيقة»، كان جوته، في شبابه، يفضل الذهاب إلى جامعة جوتنجن (Goeteingen) لدراسة اللغات هناك إلى جانب أمور أخرى، بسبب وجود الأستاذ يوهان دافيد ميشائيليس (Johann David Michaelis)، المختص بالعهد القديم وباللغة العربية، ضمن أعضاء هيئة التدريس في هذه الجامعة، فضلا عن أن هذا العالم كان يجذبه ويستهوي لبه [21]. غير أن الأب كان قد قرر أن يدرس الابن القانون في جامعة لايبزج (Leipzig). وعلى الرغم من هذا القرار ومن كل الاهتمامات الأخرى، لم تغب الأقطار العربية عن ذاكرة جوته وهو في لايبزج، ويرجع هذا، إلى جانب أسباب أخرى، إلى البعثة الاستكشافية المثيرة التي ضمت خمسة باحثين كان الملك الدنمركي قد كلفهم عام 1761 بالسفر إلى اليمن بهدف استكشافه. وكان قد طلب عن طريق الصحافة، من علماء العالم كافة تزويد البعثة بالأسئلة التي تدور في خلدهم. ولقد قام يوهان دافيد ميشائيليس، هذا العالم الذي كان يحظى باحترام جوته وتبجيله، في سنة 1762 بنشر الأسئلة التي عنت له بعد أن ضم إليها أسئلة نفر من العلماء الفرنسيين. وبشأن هذه «الأسئلة الموجهة إلى العلماء المسافرين إلى بلاد العرب تلبية لأمر جلالة ملك الدانمارك»، توجد فقرة في الكتاب السادس من «شعر وحقيقة» لها علاقة بسنوات الدراسة التي قضاها جوته في لايبزج [22]. ففي هذه الفقرة يؤكد جوته أنه:

«مع التقدم في إتقان اللغات تعمقت أيضا، وبصورة طبيعية، المحاولات

الرامية إلى دراسة المناطق والقوميات والموارد الطبيعية والمظاهر الشرقية وغدت أكثر دقة. كما أدى هذا التطور إلى معرفة أفضل بالتاريخ القديم. كذلك غدت مؤلفات الرحالة من العوامل ذات الأهمية الكبيرة في تفسير الكتب المقدسة.

ولا ريب في أن بوسع الرحالة الجدد أن يعثروا، لاسيما إذا ما زودوا بالكثير من الأسئلة المناسبة، على الأجوبة الشافية عن الأسئلة المختصة بالأنبياء والحواريين».

من هذه السطور يتضح لنا أن جوته قد اهتم، في أيام دراسته في جامعة لايبزج، اهتماما شديدا بالبعثة الاستكشافية المذكورة لبلاد العرب. والواقع أن الأسئلة المئة البالغة الأهمية لم تصل إلى البعثة دفعة واحدة، وإنما وصلتها على مراحل، إذ كانت قد تسلمت دفعة منها في القسطنطينية، ودفعة ثانية في مصر، وأخرى في اليمن، ودفعة أخيرة تسلمها كارستن نيبور (Carsten Niebuhr) بمفرده عام 1764 في بومباي، لأن جميع أعضاء البعثة الآخرين كانوا قد لقوا حتفهم في غضون عام واحد. وهكذا لم يكمل أي واحد منهم الرحلة فيما خلا نيبور. إلا أن هذا لم يثن نيبور عن مواصلة الرحلة وإتمامها بمفرده، ولذلك لم يرجع إلى موطنه إلا عام 1767، أي في وقت كان فيه جوته لا يزال مقيما في لايبزج. وعلى الرغم من أن نيبور لم يكن سوى مختص في المسائل الجغرافية، فإنه استطاع، وبجدارة يشهد له بها، أن يجد الحلول لبقية الأسئلة التي كانت من اختصاص الآخرين. وأن يقدم في مؤلفه الشهير«Beschreibungen von Arabien» صور وصفية لبلاد العرب ، الذي كان قد نشره في كوبنهاجن عام 1772، الإجابات عن كل ما كان مطروحا من أسئلة. وفي عام 1811 كتب جوته رسالة إلى بارتل ج نيبور. Bartel. G Niebuhr ابن كارستن نيبور، يقول له فيها: «إنك تحمل اسما تعلمت احترامه وتبجيله منذ أيام صباي»[23]. ولقد بلغ تقديره لمستكشف بلاد العرب حدا دفعه لأن يطلب من الابن أن يبعث له بصحيفة مكتوبة بخط الأب نفسه [24]. وحصل جوته، بناء على هذا الطلب، على اثنتي عشرة ورقة كانت تمثل بداية بحث غير منشور يحمل عنوان «ملاحظات حول السودان»[25] Bemerkungen Ueber Habbessinien. ولا تزال هذه الهدية محفوظة ضمن مجموعة المخطوطات المعروضة في بيت جوته في فايمار.

ويبين سجل الإعارات من مكتبة فايمار أن جوته كان قد استعار، ولأكثر من مرة، كتاب نيبور «صور وصفية لبلاد العرب» المنشور عام 1772 وكذلك كتابه «رحلة وصفية لبلاد العرب ولما يحيط بها من بلدان» Reisebeschreibung nach Arabien und anderen umliegenden Laenderm بجزأيه الأول والثاني المنشورين على التوالي في العامين 1774 و 1778 في كوبنهاجن [26]. بل إن جوته بناء على نصيحة كان هردر (Herder) قد قدمها له، راح يحاول أثناء رحلته الثانية إلى إيطاليا عام 1786، الحصول من إحدى المكتبات العامة في روما على مؤلفات كارستن نيبور عن بلاد العرب [27]. كما عاد وقرأ كتاب نيبور السابق الذكر «رحلة وصفية» بعد أن أتم ترجمته لمسرحية فولتير (Voltaire) المسماة «محمد»-والتي كان الشاعر يعد العدة لتجهيزها للعرض في يناير من عام 1800-وذلك لكي يستوحي منه (أي من كتاب الرحلة الوصفية) ومما يحتويه من صور الهيئة التي يتعين أن تكون عليها خشبة المسرح والملابس التي يرتديها الممثلون [28]. كذلك عاود دراسة كتاب نيبور «رحلة وصفية» أثناء كتابته للديوان الشرقي. إذا أخذنا كل هذه الحقائق في الاعتبار، أخذتنا كذلك الدهشة من الزعم الذي يردده مؤلف البحث القصير المنشور عام 1962 ضمن المرجع الذي سبق أن ذكرناه حيث يقول:

«لم يسع جوته لتعرف المناظر الطبيعية [7*] ولا على العادات والتقاليد وطبيعة وأخلاق البشر الذين عاش محمد (ﷺ) بين ظهرانيهم وأثر فيهم، على الرغم من أن كتابي نيبور (1733- 1815)، وهذا أمر ينبغي ملاحظته، كانا قد نشرا في وقت مبكر، إذ نشر الأول منهما «صور وصفية من بلاد العرب»في عام 1772 ونشر الثاني «رحلة وصفية لبلاد العرب والبلدان المحيطة بها» بجزأيه تباعا في العامين 1774 و 1778 في كوبنهاجن، وأثارا عند صدورهما أعظم قدر من الاهتمام وكان من الممكن آنذاك أن يكونا منبعا غزيرا يستقي منه معلوماته»[29].

لقد كان جوته، منذ شبابه وطيلة حياته، مولعا ولعا شديدا بأدب الرحلات. وقد أكد فيما كتب من «تعليقات وأبحاث تعين على فهم الديوان الشرقي للمؤلف الغربي» وفي سياق الفصل المسمى «وسائل مساعدة أكثر عونا»، على أنه استمد أنفع المعلومات من أوصاف الرحلات ومن سائر الوثائق المشابهة التي اقتطفها الرحالة الغربيون الذين تجولوا في الشرق،

ورووها وجاءوا بها مسرورين، وإن كانوا قد قاموا بذلك مواجهين الصعوبات والأخطار ونقلوها إلينا لنتعلم منها دروسا رائعة». وكان أ. ي. زيتسين 1767-1811(Ulrich Jasper Seetzen) واحدا من أولئك الرحالة الذين زاروا بلاد العرب وتعاطف جوته معهم تعاطفا كبيرا. وكان زيتسين قد اقتنى، بتفويض من الحكومة المحلية لمدينة جوتا Gotha، مخطوطات لا تزال إلى يومنا هذا هي الكنز الأساسي لكل ما بحوزة مكتبة مدينة جوتا من مخطوطات شرقية. وكان قد عثر على زيتسين في سبتمبر من عام 1811 في «المخا» [*8]، بعد يومين من رحلته، وقد فارقته الحياة. ولم يعثر على الحمولة التي كانت على ظهور سبعة عشر جملا كانت تشكل قافلته. ومرت فترة طويلة من الزمن قبل أن يصل الخبر المحزن إلى موطنه، إذ لم يتأكد خبر وفاته إلا في عام 1815[30]. وكان هذا الحدث قد دفع جوته لأن يطلب من أحد أصدقاء زيتسين تخليد ذكرى الفقيد بمرثية شعرية[31]، كما عبر جوته عن حزنه لوفاة زيتسين الذي ضاع للأسف بموته الكثير مما تمت ملاحظته وجرى اقتناؤه والتحصل عليه»[32].

لم يستطع جوته أن يذكر كل أولئك الرحالة الذين زاروا الشرق وأخذ منهم ما أخذ من معلومات مفيدة، إذ كان عددهم كبيرا جدا بحيث لم يسعه تخليد ذكرهم جميعا في «التعليقات والأبحاث»، ولذلك اختار منهم عددا ضئيلا نسبيا كان يكن لهم غاية التبجيل والاحترام. ولكننا نعلم من الرسائل والمؤلفات والمذكرات اليومية وسجلات الاستعارة من المكتبات العامة أن دراساته في هذا المجال كانت أوسع بكثير، والواقع أنه هو نفسه ينوه عن ذلك حيث يقول:

«سنقتصر من بينهم على ذكر مقتضب لبعض الرجال الذين مكنتنا عيونهم منذ سنوات طويلة من النظر في أمور بعيدة وموضوعات شديدة الغرابة»[33]. ومن خلال المذكرات التي تصف الرحلات إلى الشرق اكتسب جوته «الأرضية الخاصة»بديوانه الشرقي، كما يعلن هو نفسه عن ذلك في الفقرة المسماة «اعتذار» والتي يختمها بالأبيات المعبرة ذات المعنى العميق:

من أراد أن يفهم الشاعر
فليرحل إلى ديار الشاعر
وليطب له العيش في الشرق،

(حين يفهم) أن القديم هو الجديد

وبفضل الرحالة الكثيرين الذين عكف جوته على دراستهم، استطاع الأوروبيون قراءة البحوث التي تتناول الأقطار العربية. ومن بين هؤلاء الرحالة الكثيرين نذكر ها هنا بيترو دلا فالا (Pietro Della Valle) (1586-1652)[34] وتافرنيه Jean) (Baptiste Tavernier (1605-1689)[35] وعلى وجه الخصوص، شاردان (Jean Chevalier de Chardin) (1643-1713)[36] الذي جمع أمثالا عربية ألهمت جوته بعض أشعاره. وفي سياق حديثه عن السنين التي قضاها في مدينة Wetzlar ومن ثم في فرانكفورت، يذكر جوته المؤلف الذي كتبه «ألفرت دابر»-(O1-fery Dapper) عن رحلاته، فيشيد به ويصفه بأنه كان واحدا من أحب الكتب إليه، وأنه اغترف منه ما كان يسلي به سامعيه (شعر وحقيقة، الكتاب الثاني عشر). ولا تزال مكتبة جوته تحتوي، إلى يومنا هذا، على ثلاث نسخ مختلفة من كتاب «دابر» الذي يصف بإسهاب الأقطار العربية[37]. وإلى جانب هذه النسخ الثلاث توجد أيضا الأجزاء الثلاثة من الكتاب الذي يصف فيه فولني (F.Volneys) رحلته إلى سوريا ومصر عام 1783 و 1784 و1785 وهي مترجمة عن الفرنسية ومشتملة على ملاحظات وإضافات كان باولوس (Paulus) أستاذ اللاهوت واللغات الشرقية بجامعة ينا (Jena)، قد دونها عام 1800[38]. وليس ثمة شك في أن باولوس هو الذي أهدى جوته هذا الكتاب، إذ كان هو الذي أشرف على تحريره ونشره، كما كان على صلة حميمة بجوته [39].

ويشتمل سجل الإعارات في مكتبة مدينة «فايمار» على العديد من الدلائل التي تشهد على انشغال جوته بالعالم العربي. ومع أننا نود الآن إرجاء الحديث بصورة تفصيلية عما كان جوته قد استعاره من كتب إلى فصول قادمة، إلا أنه ينبغي علينا أن نؤكد هنا أن اهتمام جوته بالعرب وكل ما يتصل بهم لم تخمد جذوته حتى بعد أن تقدمت به السن وأخذت منه الشيخوخة. فها هوذا، وقد بلغ خريف العمر، يبدو في غاية الانفعال والتأثر عندما وقعت عيناه على أول الدراسات المستفيضة، والموثقة بالصور والمخططات، عن مدينة البتراء في الأردن الحالي، إذ كان البحاثة الشهير الدوق ليون دلابورد (Leone de Laborde) قد أهداه بخط يده، في العامين 1830 و1831 الأجزاء التي ظهرت تباعا من مؤلفه «رحلة إلى البتراء العربية»

(Voyage de L‘Arbie Petrée)[40] وتصف لنا مذكرات جوته اليومية كيف كان الشاعر يعرض «دفاتر البتراء» هذه على الأصدقاء والأمراء وذوي الجاه دونما كلل (يوميات فبراير من عام 1830 وديسمبر من عام 1831 ويناير من عام 1832). ولعل العبارات التالية المأخوذة من هذه المذكرات اليومية أن تعكس لنا اهتمام جوته الشديد بهذا الكتاب، فهو يولد لدينا، كما يقول جوته «حالة من التعجب والانبهار لم يسبق لها مثيل»[41]، كما يثير فينا «السؤال المحير عن الكيفية التي نشأت بها مثل هذه العمارة» [42](*9).

وقد عكف جوته على وجه الخصوص-إلى جانب اهتمامه بأدب الرحلات الشرقية-على دراسة تلك المؤلفات التي كانت تزوده بالمعلومات عن فنون الشعر العربي، أو تلك التي كانت تشبع رغبته في تعرف الإسلام. ففي وقت مبكر، وعندما كان لا يزال طالبا في جامعة لايبزج، تعرف جوته على المتنبي، وذلك على ما يبدو، من خلال الترجمة التي قام بها رايسكه (Reiske) لإحدى قصائده [43]. وليس ثمة شك في أن يوهان يعقوب رايسكه هو الذي لفت انتباه جوته إلى المتنبي عندما كان (أي جوته) طالبا مواظبا على الدراسة في لايبزج، لا سيما أن رايسكه كان يعمل مدير الثانوية Nicolais في هذه المدينة، وأنه كان في موضوعات الاستشراق «أكبر عالم في اللغة العربية أنجبته ألمانيا»[44]. وكان رايسكه ينادي بضرورة تدريس اللغة العربية والاهتمام بها، لا في إطار فقه اللغة المقدسة (Philologia Sacra) فحسب[45]، بل وخارج هذا الإطار أيضا. إلا أن موقفه العصري هذا، مضافا إليه حسد زملائه من ذوي الاختصاص، حالا دون حصوله على كرسي الأستاذية في إحدى الجامعات. وعلى الرغم من هذه المعوقات المهنية، ظل مثقفو العصر يعترفون بقدراته العلمية الواسعة، ولعل في إشادة لسنج (Lessing) وهردرHerder به خير دليل على ذلك. فقد أثنى لسنج، في مقالاته النقدية وفي رسائله، ثناء كبيرا على عبقرية رايسكه [46]. أما هردر فقد أطرى في الستينيات من ذلك القرن، وبكثير من الاعتزاز، «عالم الكلمات رايسكه» مسميا إياه «عربينا»[47]، كما أشاد في الجزء الأول من مؤلفه «الغابة النقدية الصغيرة» (Kritisches Waeldchen) بترجمة رايسكه لبعض قصائد المتنبي[48]. كذلك امتدحه نيبور، مؤكدا أن رايسكه «أكثر قدرة على قراءة المخطوطات العربية من العلماء العرب المعاصرين»[49]، كما أكد في مؤلفه عن بلاد

العرب أن رايسكه هو الوحيد القادر على تذليل أعظم الصعاب التي تلازم قراءة النصوص والمخطوطات العربية القديمة[50].

بيد أن اهتمامات جوته برايسكه كان قد طرأ عليها بعض التغير في الفترة التي كان فيها-أي جوته-يعد ديوانه الشرقي [51].

كان الشاعر قد اكتسب فيما انصرم من الزمن، معارف وقدرات على التقييم تجيز له الآن أن يرفع صوته في «التعليقات والأبحاث» الخاصة بالديوان الشرقي وأن يوجه النقد للمستشرقين المختصين بالأدب العربي. لقد أخذ يشعر بأنه يتوجب عليه، بين الفينة والفينة، أن ينقذ الشعراء العرب من تعامل بعض الباحثين الأوروبيين معهم كما لو كانوا طلبة مدارس: «لا شيء أثقل من أن نجد رايسكه وميشائيليس يرفعان مرة من شأن هؤلاء الشعراء إلى عنان السماء، ومرة أخرى يعاملانهم كأنهم تلاميذ بليدون[52]».. ونكتفي هنا بهذه الملاحظة لأننا سنتحدث فيما بعد بصورة مسهبة عن تشجيع جوته لدراسة اللغة العربية وآدابها.

والواقع أن سنوات الدراسة في لايبزج لم تكن هي العامل الأكثر أهمية في إيقاظ اهتمام جوته بالثقافة العربية، فلسنوات الدراسة اللاحقة في مدينة ستراسبورج (Strassburg) أهمية أكبر، لأن هذه السنوات حققت له اللقاء الخصب مع يوهان جوتفريد هردر. وعن طريق هذا الأديب المتحمس الواسع الاطلاع والدقيق المعرفة بالأدب العالمي شد انتباه جوته بشكل مختلف وأكثر عمقا صوب الاهتمام بمناح أخرى من العالم العربي. لقد كان «هردر» هو الذي وجهه لدراسة القرآن الكريم [53]، كما يعود إليه الفضل في توجيه أنظاره واهتماماته صوب الشعر العربي [54]. كان هردر، الذي يكبر جوته بخمس سنوات، قد أشاد بلغة العرب وأشعارهم في كتابيه «شذرات» (Fragmente) و«الغابة النقدية الصغيرة»، اللذين كانا قد تم نشرهما قبل لقاء ستراسبورج [55]. ويتحدث هردر في كتابه «الغابة النقدية الصغيرة» هنا وهناك عن «الصور الشرقية»مؤكدا أن سبر غورها «يتطلب عينا شرقية»[56]، كما يستشهد على ذلك بـ «ميشائيليس الكبير»الذي دأب على نقل مثل هذه الصور إلى لغة الغرب وطريقته في التفكير، ويطالب بضرورة إعادة النظر إلى هذه الصور، والشعور بها على الدوام، «بحرارة المشاعر الشرقية»[57]. وفي بحثه «حول تأثير الأدب في عادات الشعوب في العصور

القديمة والحديثة»-(Ueber die Wirkung der Dichtung auf die Sitten der Voelker in alten und neuen Zeitin) وهو البحث الذي كان هردر قد قدمه للمسابقة في عام 1778، كتب هردر عن العرب، إلى جانب أمور أخرى، قائلا:

«العرب شعراء منذ القدم، فلغتهم وعاداتهم تكونت بتأثير الشعر وغدت هي نفسها شعرا: لقد سكنوا الخيام وعاشوا في حل وترحال مستمرين وحياة حافلة بالمغامرات، وهذا كله مع اطراد العادات والتقاليد القديمة المعتدلة، أي أنهم بتعبير موجز قد عاشوا حياة ذات طبيعة شعرية كاملة. كما أنهم يمجدون ما لديهم ويعتزون به، فعمائمهم هي التيجان على هاماتهم، وخيامهم هي قصورهم، وسيوفهم هي حصنهم وحاميهم، وأشعارهم هي قانونهم المدني. ولقد كان لهذا منذ القدم تأثير في عاداتهم وتقاليدهم يفوق أقصى ما يمكن للمرء أن يتصوره.

ألا ما أروع أشعار العرب، إنها حقا مرآة لطريقتهم في التفكير وفي الحياة! إنهم يتنفسون الحرية والإباء، وتملأ صدورهم روح المغامرة وشرف الطموح، والفروسية والشجاعة التي طالما استفزها الأخذ بالثأر من الأعداء، وفاء منهم للأصدقاء وحفاظا على العهد للحلفاء.

ولقد ولد لديهم تنقلهم الدائم اللوعة على فراق الحبيبة، فراحت أشعار نسيبهم تعبر عن فؤاد محزون واستعداد لتحمل كل الأهوال في سبيل رؤية المحبوبة. لقد كانوا شعراء قبل محمد(ﷺ) بكثير. ولكنه عندما ظهر بينهم ودعاهم إلى دينه وتحداهم أن يأتوا بمثل القرآن واستطاع أن يهديهم للإيمان بهذه المعجزة اللغوية، إنما غير في الواقع من أخلاقهم وعاداتهم كما غير من شاعريتهم. فالإيمان بالله الواحد الأحد وبأنبيائه ورسله، والتسليم بمشيئته والإذعان لأمره، وانتظار يوم الحساب، والرحمة بالفقراء والإحسان إلى المساكين، أصبحت هي طابعهم الجديد. وعندما أخذوا من الإغريق ما أخذوا، لم يقبلوا أساطيرهم ولا روح الصنعة الشعرية عندهم، وإنما ظلوا أوفياء لأشعارهم مثلما ظلوا مخلصين لدينهم وعاداتهم، بل إن الشعر هو الذي مكنهم من المحافظة عليهما فبقيا دونما تحول أو تغيير.

ولما اكتسح العرب، وعلى مدى قرون عديدة، بعض أجزاء أوروبا وسكنوها، كان لا بد أن يتركوا آثارا من فنونهم الشعرية وعلومهم وعاداتهم وتقاليدهم. ولعل تأثير فنونهم الشعرية لم يكن أقل من تأثير علومهم، التي كنا قد

أخذناها بأكملها تقريبا من أيديهم، أما العادات فما هي، في الواقع، سوى النتيجة المترتبة على الأمرين. وهكذا بدا في الأفق الأوروبي ذوق جديد يستشرف كل ما هو جميل ويشيد بالمغامرة، سواء ما اتصل منها بالأفعال أو الدين أو الشرف أو الحب، ذوق أخذ يزحف، بالتدريج، دون أن يلاحظ من قبل أحد، من الجنوب إلى الشمال، وراح يختلط بالمسيحية وبذوق الشعوب الشمالية التي كانت تمجد كل ما هو ضخم وعملاق. وضغط هذا الذوق الجديد بشكل عجيب على عادات الشعوب التي ألم بها. وظهر آرتوس (Artus)(*10) وحاشيته، وشارلمان والأرستقراطيون في فرنسا، كما أخذ الناس يتداولون أقاصيص الساحرات والجنيات والفرسان والعمالقة: ويكمن سبب هذا في أن عقلية هذه الشعوب كانت من الفظاظة بحيث لم تستطع أن تحس بعبق الشعر العربي، ولذلك راحت تمزجه بما لديها من أفكار ومعتقدات، وتلبسه رداء من الصلب والحديد. وأدى ما عرف به العرب من حفظ للأنساب إلى تدوين سلاسل نسب وأحداث خاطئة تعج بها تواريخ العصور الوسيطة. وسرعان ما امتزج هذا كله بحكايات الخوارق، وبذلك راحت حكايات الجنوب ومغامرات الشمال تمهد للعقلية التي تولد عنها الغزو الصليبي للشرق. ولا ريب في أنه كان لهذه العقلية آثار عظيمة في أوروبا.. . فالحملات الصليبية على الشرق، هذه الحملات التي ساعدت عليها عادات وتقاليد وأساطير وعوامل دينية عديدة، كانت بدورها بالغة التأثير في العادات والتقاليد والأساطير الأوروبية. وهكذا تسربت من جديد أقاصيص وعجائب وأكاذيب عالم جديد، عالم انصهر فيه الشمال وأفريقيا وإسبانيا وصقلية وفرنسا والأرض المقدسة وبلدان العجائب والغرائب في بوتقة واحدة. وغدت روح الفروسية الأوروبية روحا شرقية دينية، فظهرت أناشيد بطولية وقصص تروي المغامرات والعجائب، وأثر هذا كله تأثيرا مذهلا في أوروبا الجاهلة المؤمنة بالسحر والخرافات، وانتشرت أساطير البطولة والقصص وروايات الحب الخيالية»(58).

لقد اقتبسنا هذه الفقرة الطويلة من الدراسة التي قدمها هردر لإحدى المسابقات الأدبية عام 1778 لأنها، من ناحية، بمنزلة إعلان مبدئي لآرائه عن القدرات الشعرية عند العرب وأثر الفن الشعري العربي في العادات والتقاليد، ولأنها من ناحية أخرى، تمكننا من تصور الاتجاه الذي يمكن أن

تكون قد سلكته أحاديث هردر وجوته وهما يناقشان مثل هذه الموضوعات. ففي ذلك الحين كان هردر وجوته جارين في مدينة فايمار. وكان هردر قد دعا في الدراسة التي قدمها إلى المسابقة جميع المتمكنين من اللغات إلى ترجمة الأشعار العربية ترجمة جيدة وصادقة، معترفا بأنه لا يستطيع أن يحكم إلا على تلك القصائد «التي أتحفنا بها شولتنز (Schultens) ورايسكه، أما سائر القصائد فهي مخبأة في خزائن المكتبات أو في صدور عدد محدود من العلماء والهواة»[59].

ولقد شاء القدر أن يقع الصديقان في عام 1784 على مختارات من الشعر الغنائي البدوي السابق على ظهور الإسلام (الجاهلي)، فالتهب حماسهما للشعر العربي وبلغ ذروة اشتعاله [60]. وبوسع المرء أن يلمس صدى إكبارهما للشعر العربي القديم في كتاب هردر: «Ideen»(أفكار)[*11] ففيه يقول هردر:

«يرى العرب في لغتهم أعز ميراث يملكونه، وفي هذه اللغة الثرية الجميلة تكونت علوم وفنون شعرية وفلسفة، وكان الفن الشعري ميراثهم القديم، إنه وليد الحرية. وكان قد ازدهر قبل محمد (ﷺ) بزمن طويل: فروح الأمة كانت أصلا شاعرية، أضف إلى ذلك آلاف العوامل التي أيقظت هذه الروح. وبلادهم وطريقة حياتهم وقوافل الحج إلى مكة، ومبارزاتهم الشعرية في عكاظ، والإكبار العظيم الذي تكنه القبيلة للشاعر الذي ينبغ فيها، واعتزاز الأمة بلغتها وقصصها وحكاياتها، وولعها بالمغامرة والحب والمجد، بل وطغيان الروح الفردية عليهم وروح الأخذ بالثأر والميل إلى حياة التنقل، هذه العوامل مجتمعة هي التي أنطقتهم الشعر، فكان «عبقرهم»الملهم يتجسد في صور رائعة خلابة، وفي كبرياء ومشاعر جياشة، وعبارات تنم عن فكر ثاقب إلى جانب شيء من الإسراف في المديح والهجاء»[61].

وبحماسة جارفة يضيف هردر قائلا:

«وهم يقفون شامخين رافعي الرؤوس عاليا كما لو كانوا صخرة تعلو إلى السماء: فالعربي الصامت يتكلم بلهب الكلمة وببريق حسامه، وسهام فكره الثاقب تشبه نبال قوسه»[62].

ويواصل هردر إشادته العجيبة بالعرب ويسبغ عليهم أنفس آيات الإطراء والمديح إذ يقول:

«ولا يوجد شعب شجع الشعر وارتقى به إلى تلك المنزلة التي ارتقى إليها العرب في عصورهم الزاهية»[63].

وبعد ثلاثة عقود من التقائه الأول بالشعر البدوي قبل الإسلامي (الجاهلي)، أخذ جوته يشيد بالمعلقات واصفا إياها بأنها «كنوز رائعة»، كما تذكر، بعد مضي سنوات كثيرة، مرشده السابق بكثير من الامتنان والشكر، فراح يقول عنه عام 1819 في «تعليقات وأبحاث تعين على فهم الديوان الشرقي للمؤلف الغربي» وفي سياق حديثه عن «الفن الشعري الساذج»و«الشعر الشرقي» :

«وتثير في نفسنا الذكرى الحية للزمان الذي أرشدنا فيه هردر وآيشهورن إلى هذه الموضوعات متعة عظيمة يمكن مقارنتها بالشروق الصافي للشمس في الشرق. ولكن ما نقله إلينا هذان الرجلان وخلفاه لنا، لا نملك نحن هاهنا إلا أن نشير إليه مجرد إشارة، وليغفر لنا إسراعنا في المرور بهذه الكنوز عابرين غير متلبثين»[64].

وكان آيشهورن (John. Gottfried Eichhorn 1752-1827) الذي يرد ذكره هنا مع عالم اللاهوت وفيلسوف التاريخ هردر، قد حاز على كرسي الأستاذية في جامعة ينا، وراح يدرس اللاهوت واللغات الشرقية سنة 1775، أي في السنة نفسها التي حل بها جوته في فايمار. وكانت قد قامت بينهما صداقة حميمة أشاد بها جوته عندما قال: «بهذه الكلمات القصار أود أن أعبر بإخلاص عن امتناني وتعلقي بهذا العالم الجليل»[65]. وعندما كلف دوق المدينة جوته بمشاركة الجامعة ومعاونتها في سياستها الرامية إلى نشر العلم والمعرفة، رأى جوته أن واجبه الأساسي هو إدخال الإصلاح على هذه الجامعة نفسها، هذه الجامعة التي «ظلت متخلفة إلى حد ما ودونما معرفة بمتطلبات العصر». وهكذا راح جوته يشارك كل الاجتماعات التي يجري بها اختيار أعضاء هيئة التدريس، كما كان دائم الحضور في كل الأنشطة العلمية. وتابع باهتمام صادق تطور الدراسات المختصة باللغة العربية وآدابها، إذ كانت هذه الدراسات قد بدأت تخرج، شيئا فشيئا، من مكانتها الثانوية التي فرضتها عليها الدراسة اللاهوتية، وأوشكت أن تصبح حقلا قائما بذاته. وكان جوته يقدر آيشهورن ويرى فيه عالما دقيقا في مجال اللغتين العبرية والعربية. كما أنه عاصر نشر آيشهورن كتابه:

«Repertoriums fuer Biblische und Morgenlaendlische Literatur»
(الذخيرة في أدب الكتاب المقدس وأدب الشرق)، الذي كان قد جلب له اعترافا وتقديرا كبيرين. يضاف إلى هذا، وإلى جانب دراسات أخرى، كان آيشهورن قد نشر كتاب رايسكه«Briefe ueber das arabische Muenzwesen» (رسائل حول المسكوكات العربية)، هذا الكتاب الذي كان رايسكه قد أتم تأليفه عام 1757، لكنه بسبب معاناته المادية وافتقاده للعلاقات بذوي الشأن، لم يستطع نشره أبدا حتى وفاته عام 1774 إثر إصابته بمرض السل. ولم يهد آيشهورن جوته نسخا من دراساته فحسب، بل أهداه عام 1777 نسخة من كتاب وليم جونز William Jones:

«Poeseos Asiaticae com mentanorum Libri sex cum appendice»
(شرح القصائد الآسيوية السبع)[66]. وكانت هذه الهدية حدثا مهما في حياة جوته، إذ أغناه هذا الكتاب غنى عظيما، وخصه بعبارات متميزة في الفصل المسمى «أساتذتنا»، هذا الفصل الذي كان قد كتبه عام 1819 ضمن «تعليقات وأبحاث تعين على فهم الديوان الشرقي للمؤلف الغربي»:

«ألاحظ بسرور وامتنان أنني لا أزال في دراساتي الحاضرة أستخدم النسخة نفسها من كتاب جونز التي كان العالم العظيم (آيشهورن) قد تكرم بها علي منذ اثنين وأربعين عاما (1777)، بينما كان جونز لا يزال بيننا[67]، وكان في وسعنا أن نتلقى من فمه الكثير من الحقائق المفيدة. ومنذ ذلك الحين وأنا أتابع التعلم منه في صمت.. .»[68].

ولقد خلد الشاعر ذكرى مؤلف كتاب«Poeseos Asiatica»، السير وليم جونز من Fort William في كلكتا، في «التعليقات والأبحاث» بعبارات تفصح عن امتنانه له، وتبين مبلغ افتتانه بشخصية ونتاج هذا العالم الإنكليزي الكبير المتوفى عام 1794. وقد تميز السير وليم جونز بحس جمالي مرهف مكنه من اكتشاف عناصر جمالية في الشرق «لم يلمسها أحد غيره من الأوروبيين حتى ذلك الحين»[69]. ويشتمل حديث جوته عن أهمية وليم جونز وسجاياه على مؤشرات تدل على المشكلات التي كانت تعاني منها دراسة اللغة العربية وآدابها حتى بعد أن تحررت تحررا كبيرا في إنجلترا من هيمنة فقه اللغة المقدسة. ويوجز جوته معوقات الدراسات العربية الفتية في الغرب بالمعوقين التاليين [70]:

1- هيمنة المعيار الكلاسيكي المطلق القائم على الأسس الجمالية السائدة في الأدبين اليوناني واللاتيني.

2- الميل، لا للسبب السابق فحسب، «بل ولأسباب تتصل بالناحية القومية»، للانتقاص من قيمة الفن الشعري الشرقي.

ويعرب جوته في هذا السياق عن شعوره بأن جونز كان يحس بالألم الشديد من هذا الانتقاص ويلاقي شتى ضروب «المتاعب والمضايقات»:

ويظهر هذا بوضوح من مقال كله تهكم قاس ركزه في صفحتين فقط بعنوان: «العرب، أو في الشعر، حوار مع الإنجليز»، ذيل به كتابه حول فن الشعر الآسيوي. فهو يرينا هنا وبمرارة ظاهرة كيف أن ملتون (Milton)[12*] وبوب (Pope)[13*] سيبدوان في صورة غير معقولة لو ارتديا ثوبا شرقيا، مستخلصا من ثم نتيجة كنا نحن أيضا قد رددناها كثيرا، مفادها أنه ينبغي أن نعرف ونقدر كل شاعر في لغته وفي نطاق عصره وثقافته وحضارته. (الديوان الشرقي، أساتذتنا).

وفي الفصل المسمى«وثائق أحدث وأقرب» من الديوان الشرقي يغتنم جوته الفرصة للإشادة مرة أخرى بآيشهورن، وذلك في سياق حديثه عن «الأحوال الأولية والنمو المتواصل لأناس مهمين» (العبريين) نقلت لنا الكتب المقدسة أخبارهم. فهنا يشيد جوته بآيشهورن على اعتبار أنه، إلى جانب ميشائيليس وباولوس وهيرين (Heeren)، واحد من أولئك الرجال الذين «أبرزوا، أكثر مما كان بإمكاننا نحن أن نفعل، ما تنطوي عليه هذه المأثورات من عناصر طبيعية ومباشرة»[71].

وكان جوته يرتبط منذ ثلاثين عاما، بأواصر صداقة حميمة وعائلية بهاينرش إبرهارد جوت لوب باولوس، الذي سبق أن ذكرناه. وكان باولوس قد كرس نفسه منذ صباه، لدراسة اللغات الشرقية. وحل في عام 1789، بفضل تدخل جوته، محل آيشهورن في كرسي أستاذية اللغات الشرقية في جامعة ينا. بيد أن باولوس، وإن كان قد أخذ، ابتداء من عام 1796، في دراسة اللاهوت البروتستانتي أيضا، إلا أنه لم يكن لاهوتيا متزمتا، بل كان من أنصار الاتجاه العقلاني، ومن ثم كان على انسجام تام مع موقف جوته الفلسفي المتأثر بأفكار أسبنوزا[72]. والإشارة الخفية الواردة في «الدفاتر اليومية والسنوية» Tage-und Jahres-Hefte التي ترجع لعام 1801 تلمح إلى

هذا الانسجام إذ يقول جوته فيها: «وكان هناك حلف دائم ومتواصل مع باولوس»[73]. وكان باولوس أحد الأساتذة الذين جعلوا الشاعر ووزير الدولة يتمتع بإقامته في ينا. ومن الإنتاج الغزير الذي نشره باولوس توجد إلى يومنا هذا خمسة مؤلفات في مكتبة جوته [74]. وقد حقق باولوس شهرة واسعة في مجال الاستشراق بفضل كتاب ألفه حول قواعد اللغة العربية، وبفضل نشره-في الفترة التي حل بها في كرسي الأستاذية الذي كان يشغله آيشهورن-الأجزاء الثلاثة من كتابه «الذخيرة في أدب الكتاب المقدس والأدب الشرقي »: Repertoriums fuer biblische und morgenlaendlische Literatur

الصادر في ينا عام 1790. وظل باولوس بعد ذلك كثير التنقل، فقد ذهب إلى مدينة فيرتسبورج Wuerzburg ومن ثم إلى بامبرج Bamberg وبعد ذلك إلى نورنبرج Nuermberg وآنسباخ Ansbach، وأخيرا إلى هيدلبرج Heidelberg حيث أصبح في عام 1811 أستاذا للغات الشرقية وعضوا في مجلس الكنائس. وفي العامين 1814 و1815 كان جوته يكثر من زيارة باولوس وعائلته. وشاءت المصادفات أن يرى جوته في باولوس الابن، أوجست فلهلم، الذي كان صبيا لا يتجاوز الثانية عشرة من العمر، نموذجا للساقي. ومن هنا راح ؛ بإلهام من هذا الصبي، يدبج قصائده التي ضمنها«كتاب الساقي» من الديوان الشرقي. وكان هاينرش آبرهارد باولوس قد غدا، أيام عكوف جوته على تأليف الديوان الشرقي، أهم مرشد للشاعر فيما يخص الشرق، وعلى يديه راح جوته يحاول تعلم العربية وكتابتها. ولا يزال ميراث جوته في المسودات الخاصة بالديوان الشرقي يشتمل على أوراق مكتوبة بخط باولوس كان الغرض منها هو تعلم العربية[75].

ومن «الأساتذة»الذين عبر جوته، في التعليقات والأبحاث «عن امتنانه وشكره لهم، تجد جورج فلهلم لورسباخ (Georg Wilhelm Lorsbach) خليفة باولوس في كرسي الأستاذية في جامعة ينا. وكان جوته يستعين بلورسباخ، أيام انكبابه على تأليف الديوان الشرقي، في كل ما كان يعن له من أسئلة تتعلق باللغة العربية وآدابها. إلا أن لورسباخ كان يحرص، في كل ما يذكر جوته، على ألا تتعدى الأسئلة «حدود معارفه، وهي حدود ضيقها أحيانا بمزيد من التدقيق»[76]. غير أن لورسباخ لم يكن، حسبما يؤكد جوته، «صديقا حميما للشعر العربي»[77].

ولما توفي لوسبارخ في عام 1816 تدخل جوته، وباندفاع شديد، في عملية اختيار الخليفة المناسب، وبذل قصارى جهده في أن يتم العثور على من يملك أوسع القدرات وأفضلها في تدريس اللغة العربية وآدابها. ولما كان المستشرق الباريسي دي ساسي (Antoine Isaac de Sacy) هو العلم الذي لا يضاهى في هذا المجال، لذلك اطمأنت النفوس لتزكيته تلميذه كوزيجارتن (Joh. Gottried Kosegarten) لملء الفراغ. والواقع أنه بمجيء كوزيجارتن، وهو ابن الشاعر Gottard Ludwig T. Kosegarten، يكون قد دخل جامعة ينا الاتجاه الجديد الذي يتناول الأدب العربي من خلال دراسة عناصره الجمالية. كما قدم كوزيجارتن خدمات علمية جليلة «للديوان الشرقي»، وعلى وجه الخصوص عندما كان جوته يعد الجزء المسمى «تعليقات وأبحاث تعين على فهم الديوان» [78].

وفي وقت سابق على مايو من عام 1814، حيث كان جوته قد تعرف ديوان حافظ واستلهم منه أشعاره ذات الطابع المشرقي، قدر لجوته، ولمرات عديدة، أن يطلع عن كثب على مشاهد غريبة لم يكن قد وقع عليها من قبل أبدا:

فأولا: شاء له الحظ أن يحضر شعائر إسلامية أقيمت في مدرسة ثانوية فايمار البروتستانتية [79].

وثانيا: حمل إليه جنود شاركوا في الحرب بإسبانيا صحيفة مخطوطة بالعربية تبين، بعد ترجمتها من قبل المستشرق لورسباخ من مدينة ينا، أنها تشتمل على آخر سورة من سور القرآن الكريم (وهي سورة الناس).

وثالثا: اتصل به تاجر تحف في مدينة لايبزج، كان يعاني مشاكل مادية، راجيا منه التوسط لدى مكتبة دوقية فايمار لكي تشتري منه مجموعة كبيرة من المخطوطات الشرقية. ولم ينتظر جوته طويلا، إذ سرعان ما طلب منه إحضارها. وتبين عند فحصها أنها تحتوي على عدد من المصاحف مع شروح وتفاسير، بالإضافة إلى مخطوطات نفيسة اشتملت على ألوان من الأدب العربي والفارسي والتركي، وبحوث ودراسات وشروح في النحو وما شابه ذلك. ولما كان جوته، ومنذ عام 1797، يتولى الإشراف على مكتبة الدوقية، فقد كان اقتناء مثل هذه المجموعة الثمينة يتوقف، إلى حد كبير، على قراره. وبالفعل أوصى باقتنائها. وهكذا انتقلت ملكية هذا الكنز الثمين

من المخطوطات الشرقية إلى مكتبة فايمار وغدت من أنفس كنوزها إلى اليوم. وكان جوته قد استشار، بشأن هذا الأمر أيضا، المستشرق لورسباخ، فما كان من الأخير إلا أن كتب دراسة مسهبة حول قيمة هذه المخطوطات(80).

كانت حصيلة هذه المعايشات غير المعتادة هي توجه جوته عام 1814، وبحوافز جديدة، صوب العالم العربي، وقيامه بدراسات أوسع بكثير مما كان قد قام به حتى ذلك الحين، وبقدر يتناسب مع اهتماماته الجديدة المتعمقة. فقد استعار على إثر ذلك من مكتبات فايمار مخطوطات شرقية، وكتبا في النحو، ومجلات علمية متخصصة، ومؤلفات تتناول رحلات إلى الشرق، ومختارات أدبية مترجمة، ومصاحف وكتبا عن السيرة النبوية الشريفة وغير ذلك كثير. وتدلنا استعاراته هذه على الوسائل المتاحة التي كانت توجه طريقه وهو يسعى لتعميق معارفه الأساسية. فقد حصل، مثلا، من إحدى الموسوعات، على صحيفة تشتمل على الأبجدية العربية(81)، ومن مكتبة فايمار على كتاب لتعلم اللغة (العربية)(82). وتشهد مذكراته اليومية على مساعيه المتكررة لتعلم قواعد اللغة العربية(83)، إذ يرد فيها، إلى جانب ذكر كتب أخرى، ذكر كتاب كان يعتبر آنذاك فتحا كبيرا في موضوعه، وأعني به كتاب سلفستر دي ساسي «قواعد اللغة العربية»(84). كما يذكر جوته في مذكراته معجمي جوليوس (Golius) ومنينسكي (Meninski) العربيين اللذين لم يكونا متاحين في مكتبة فايمار فحسب، بل وفي مكتبة جامعة ينا أيضا(85). وقد استعان أيضا بمؤلف آيشهورن الموسوم«Repertorium» (الذخيرة) للتزود بما يحتاج إليه من معلومات (86). ويدلنا ما تجمع لدى جوته من ملخصات واقتباسات كثيرة مستخرجة من كتب تتناول فنون الشعر العربي أو من المختارات وكتب الرحلات المشرقية أو مؤلفات المستشرقين المنشورة باللاتينية والفرنسية والإيطالية والألمانية والعربية(87)، يدلنا هذا على عمق اهتماماته. يضاف إلى هذا أنه يتعين علينا أن نأخذ في اعتبارنا أيضا أن جوته كان قد حصل، بكل تأكيد، على العديد من الكتب من مؤلفيها المستشرقين مباشرة، وهم الذين كانت تربطه بهم صداقات وعلاقات، أو من غيرهم من المعارف، وبالتالي فإننا لا نملك معلومات وافية ودقيقة عنها كما هي الحال بشأن استعاراته من المكتبات العامة. ومن ناحية أخرى، كان شاعرنا كثيرا ما يجري مناقشات وأحاديث مع علماء مختصين لم تنقل لنا.

ومن هنا فإننا لا نحيط إحاطة تامة بسعة معارفه حتى وإن كنا نعرف شيئا عما استعاره من كتب ومؤلفات. وعلى الرغم من هذا، لا تزال توجد شواهد عديدة تبين لنا أنه كثيرا ما كان يسترشد، شفويا وخطيا، بنصائح المختصين[88]، وأنه كان يحاول، بمساعدتهم، تعلم العربية نطقا وكتابة. إلا أنه يتعين علينا هنا تأكيد أن جوته كان على وعي تام بقصور معرفته في ميادين اللغة العربية والأدب العربي. وقد اعترف بذلك في حديث له مع أحد أقاربه في عام 1815 حيث قال:

«لا ينقصني إلا القليل حتى أبدأ في تعلم العربية أيضا. إني أود أن أتعلم أبجديتها على الأقل بحيث أتمكن من تقليد التمائم والطلاسم والأختام بشكلها الأصلي..»[89].

ولا تزال توجد مجموعة كبيرة من الصحائف التي تعود إلى الفترة الواقعة بين عام 1814 وعام 1819 مكتوبة بخط جوته وهو يحاول تعلم الخط العربي-إنها تعود إلى الزمن الذي كان فيه الشاعر قد بلغ عمرا يتراوح بين الخامسة والستين والسبعين عاما![90]. ومع ذلك فعلى الرغم من كل المساعدات التي حظي بها الشاعر من ذوي الاختصاص من أمثال لورسباخ وكوزيجارتن وباولوس لتعلم اللغة في ينا وفايمار وهايدلبرج، إلا أننا نجده يعترف أخيرا أمام المستشار «فريدرش فون مولر» في يوم 24 سبتمبر من عام 1823، وقد أشرف على الرابعة والسبعين من عمره بأنه [91]

«نظرا للصعوبات الهائلة التي ترافق تعتم هذه اللغة العربية، فإن أكثر ما حصله منها كان عن طريق الغزو والإغارة عليها وليس عن طريق الدراسة المنتظمة.. وأنه لا يجوز له في الوقت الراهن أن يذهب إلى أبعد من هذا»[92].

مهما كان الأمر، فقد بلغ به هذا «الغزو» للغة وأبجديتها شأوا هو، في الكثير من الوجوه، أبعد من ذلك الشأو الذي كان قد بلغه مرشده الراحل هردر. فتصورات هردر عن العربية كانت تقوم على المؤلفات المطبوعة فقط. أما جوته فقد اتصل بعالم الفكر العربي اتصالا مختلفا عن ذلك كل الاختلاف، إذ استطاع التوفر على دراسة المخطوطات العربية أيضا، هذه المخطوطات التي كانت «تنهمر» عليه من كل حدب وصوب.. فمن خلال ما وصله من مخطوطات عربية تجلى «الشرق الراسخ»[93] بشكل مباشر لناظري الشاعر وأحاسيسه، وهو الذي كان يرى في الكلمة واللغة «شواهد مقدسة»

وقيما حقيقية في «المعاملات العقلية والروحية وليس مجرد «نقود صغيرة»[*14] أو أوراق نقدية تستخدم في التعامل السريع [94] لقد أثار لديه اتصاله بالعربية عن طريق رؤية المخطوطات إدراكا حدسيا لماهيتها وجوهرها[*15] يستحق أن يقف المرء عنده، لأن هذا الإدراك الحدسي ينطوي على جرأة وأصالة. والواقع أن جوته يزعم أنه «من المحتمل ألا توجد لغة ينسجم فيها الفكر والكلمة والحرف بأصالة عريقة» كما هي الحال في العربية»![95] فما المقصود يا ترى بهذه العبارة المدهشة؟ لابد بادئ ذي بدء من الإشارة إلى أن تواصل نهر التراث لم ينقطع في العربية أبدا، كما يشهد على ذلك استخدام الخط والكتابة، أو لنقل بالأحرى إنه-بخلاف حضارة العصور القديمة-لم تتوقف أصالته أبدا، بل ظل مستمرا حتى عصر جوته. أما بالنسبة للغة اليونانية فالأمر مختلف، فالشاعر لم يستطع أن يشاهد مخطوطات يونانية لسبب بسيط، وهو أنه لم يعد يوجد منها شيء. ومع بزوغ فجر المسيحية، انقطع تراث طويل ممتد، إذ لجأ القائمون على المسيحية في تدوينهم للعهد الجديد إلى استخدام اللغة والكتابة اليونانية، ومن ثم غابت الوحدة المنسجمة الأصيلة «للفكر والكلمة والحرف» عن المخطوطات اليونانية التي دونها النساخ من الرهبان في العصور الوسطى.

ويصدق الأمر نفسه على اللغة الألمانية أيضا، فهي تتسم بالتباعد والانفصال بين الفكر والكلمة والحرف، بل يمكن تعميم هذا القول على كل وثيقة مكتوبة بأبجدية مطبوعة (أو تم نشرها عن طريق وسائل النشر الإلكترونية). فما يظهر أمام أعيننا في مثل هذه الحالات كصورة مكتوبة، ليس سوى لغة رموز وعلامات ولغة شفرة، إنه اختزال وتجريد. «فالفكر» لن يكون في مثل هذه الصورة البديلة «أصيلا»، ولن يكون على انسجام «أصيل» مع الكلمة والحرف، بل يظل يعبر عن نفسه عن طريق التلميح والإشارة. وقد عانى جوته، بوصفه شاعرا، هذه الظاهرة كثيرا[96]. ومن هنا نجده يتأثر بملامح الخط العربي، عند رؤيته للمخطوطات العربية، تأثرا قويا يكاد يكون سحريا، بحيث يشده مباشرة إلى أعماق الماضي السحيق، ويتيح له أن يجرب التطور الحي لذلك الماضي، هاهنا عاين «روح» ذلك الفكر وقد تجسد أمامه في الصورة التي تليق به. فبالذوق الجمالي. الرائع والعناية الفائقة اللذين بذلا في تشكيل الكتابة بالخط العربي، حظي

الفكر والكلمة أيضا، بما يستحقانه من إجلال وخشوع. لقد رأى جوته بوضوح ما كان للفكر والكلمة والحرف من احترام وتوقير في الحياة العربية[97]. ولذلك ليس بالأمر الغريب أن تدفعه المخطوطات العربية النفيسة إلى تقليد الخط العربي. وتنعكس تصوراته بشأن المركب المثالي الذي يؤلف بين الفكر والكلمة والحرف، كما وجدها في المخطوطات العربية، في الأوراق الرائعة الجمال التي بيض بها بخط يده قصائد من ديوانه الشرقي، هذه الأوراق التي غدت جزءا ثمينا مما ترك من ميراث للأجيال اللاحقة. ولا ريب في أن القراء ذوي الأحاسيس المرهفة يشعرون أيضا بأن الحياة ستنبض في قصائد جوته نبضا أشد وأقوى لو استطاع المرء قراءتها بخط الشاعر لا مطبوعة بطريقة تفتقد كل علاقة شخصية بها. ففي مثل هذه الحالة يقترب المرء عن كثب من عملية الخلق، ومن حالة الاستلهام واستدعاء الخواطر التي يبدو معها الفكر والكلمة والحرف على توافق تام وفي صورة «منسجمة انسجاما أصيلا».

ويدعي جوته في «التعليقات والأبحاث التي تعين على فهم الديوان الشرقي»ادعاء جزئيا مفاده أن «كل من يتكلمون العربية واللغات الوطيدة الصلة بها يولدون شعراء وينشأون كذلك»[98]. ولكن ما المقصود بهذا؟ إننا لا نعثر على الإجابة عن هذا السؤال إلا في تنويهات متفرقة مبعثرة بين سطور «التعليقات والأبحاث»، وخاصة في فقرة عجيبة لم تناقشها-بقدر ما أعلم-الدراسات الإستشراقية أبدا. ف «جوته» يذهب هنا إلى أن اللغة العربية تمتاز بأن أكثر جذور مفرداتها، «كالجمل والفرس والشاة»، على ارتباط متين بأولى الانطباعات الطبيعية واليومية التي أحسها البدو، وإليك ما يقوله في هذا:

«... وإذا لاحظنا أن هناك، إضافة إلى الحيوانات التي ذكرناها، حيوانات أخرى-أليفة وبرية-تظهر هي أيضا مرارا لعيون البدوي الرحال، فإننا سنجد أن هذه الحيوانات أيضا تؤدي دورا كبيرا في كل ظروف الحياة. وإذا واصلنا هذا الاستعراض وتأملنا سائر الكائنات المرئية: من جبال وصحارى، وصخور وسهول، وأشجار ونبات، وأزهار وأنهار وبحار، وقبة السماء المرصعة بالنجوم، فسوف نجد أن كل شيء في نظر الشرقي مترابط، بحيث لا يجد حرجا-وقد تعود على الربط المرتجل بين أبعد الأشياء عن بعض-في أن يشتق

المتضادات الواحد من الآخر بتعديلات طفيفة في الحروف أو المقاطع. ومن هنا نرى كيف أن لغته بذاتها وبذاتها لغة منتجة، وهذا على نحو خطابي حينما تلتقي بالفكر، وعلى نحو شعري حينما تتحدث إلى الخيال»[99].

إن هذا، بل شك، هو جوهر رؤية جوته لطبيعة اللغة العربية. لقد بدت له البدايات الأولى لتكوين اللغة العربية واعدة ومبشرة لأنه «كلما كان» الشعر «أكثر نضرة وعفوية، كان نمو العصور التالية في رأيه أسعد حظا»[100]. ويلاحظ في هذا السياق «أن أقدم الشعراء، أي أولئك الذين عاشوا عند الينبوع الأصيل للانطباعات وصاغوا لغتهم وهم يقرضون الشعر، كانت لهم مزايا كبيرة جدا»، مقارنة بأولئك «الذين يظهرون في عصر مركب تسود فيه العلامات المعقدة»[101] ومن هنا فإن من أهم الصفات المميزة للأدباء الشرقيين، فيما يرى جوته، «أنهم يرجعون، غالبا، إلى موضوعات حسية ومرئية»، أما الشاعر العربي فالأمر معه يختلف، لأن بيئته «تبدو شديدة الجفاف والانتظام والرتابة»[102]. وكان جوته يبرز باستمرار، عند حديثه عن الشعر، أهمية «العيان الكامل»، فيقابل بين «العيان المباشر لكل ما هو طبيعي وواقعي»، والتصور أو الفكرة الشديدة التعميم التي تلغي كل عيان، ومن ثم تلغي الشعر نفسه»[103]. وكان جوته قد بنى ادعاءه بأن العرب «يولدون شعراء وينشأون كذلك» على ملاحظات وشواهد أخرى كان يرى فيها «الخصائص الجوهرية للشعر الشرقي»:

«النظرة الشاملة إلى عالم الأشياء، والسهولة في النظم، ثم نوع من التلذذ وميل فطري في الأمة إلى الألغاز والتورية وما يفرزه هذا الميل من قدرة على حل الألغاز...»[104].

وتعود سهولة النظم والتقفية بطبيعة الحال إلى ثراء العربية في القوافي، فهذا الثراء يحفز الموهبة الشعرية للبحث عن إمكانات متجددة للعثور على القافية المناسبة[105]، بحيث تدل هذه القافية، على خلاف الحال مع الشعر الغربي، على موضوعات غريبة جدا. وإذا كان الشاعر يبدو له كل شيء مرتبطا بكل شيء، فإن هذا يثبت أن «اللغة، بما هي لغة، هي التي تلعب الدور الأول»[106]، كما، أنه يكشف أيضا عن «حضور البديهة»[107] الذي يدل عليه ما اعتاده العرب من التمثل بآيات القرآن الكريم وبقصائد مشاهير الشعراء. وبناء على هذه المرونة العقلية يذهب جوته إلى أن الأمة في

مجموعها تتمتع بحضور البديهة، وأن «الطابع الأعلى للشعر الشرقي هو ما نسميه نحن الألمان بالـ(Geist)، أي «الروح»:

«إن هؤلاء الشعراء تحضرهم كل الأشياء ويربطون بسهولة بين أشد الأشياء بعدا وتباينا، ولهذا فإنهم يقتربون مما نسميه بالذكاء أو روح الدعابة Witz، ومع ذلك فإن هذه المزايا ليست مقصورة على الشعراء وحدهم، فالأمة كلها تتميز بالفطنة والدعابة، كما يستنتج من الحكايات والنوادر[108] التي لا حصر لها».

إن وجهات النظر هذه ذات أهمية كبيرة، ولهذا ينبغي علينا أن نضعها نصب أعيننا عندما نستعرض فيما يلي موقف جوته من العديد من الأعمال التي جاد بها الفكر العربي.

جوته والشعر الجاهلي

(الشعر البدوي قبل الإسلام)

تمهيد:

«وعند العرب.. . نجد كنوزا رائعة في المعلقات»

تفتقت مع مطلع القرن السادس في شمال الجزيرة العربية قدرات شعرية رفيعة المستوى وبلغت صنعتها الفنية الكمال، فنشأ «فن أدبي مكتمل النضج» [1] لم يسبقه أي تمهيد. ظهر فجأة شعراء تناولوا في قصائدهم «عددا من الموضوعات التي صاغوها برصانة لا تجارى، وتخيل مفعم بالحيوية، صور غاية في الدقة والتعبير»، و«لغة وصلت إلى حد متميز في الثراء والنضج»، وجمعت بين قوالب من بحور شعرية معقدة، وأبدع ما يمكن أن يكون عليه فن القافية [2]. والأمر المثير للتعجب [3]، هو كيف «أن شعبا من البدو لم يتوافر أبدا له درجة عالية من التأدب قد استطاع أن يخلق فنا شعريا ينطوي على ثروة في الأنماط والقوالب تثير الدهشة، ورهافة حس لا يعلى عليها»[4]. وكانت قد جمعت ودونت، في القرن الثامن، منتخبات من قصائد هؤلاء الشعراء الذين عاشوا في العصر السابق على ظهور الإسلام. وتعد المعلقات أقدم

مجموعة من هذه المنتخبات [5] التي حفظها الزمن، بالإضافة إلى كونها غاية في النضج الشعري [6]. ولا يوجدحتى الآن تفسير مقنع لتسميتها بالمعلقات [7](*). فالزعم بأنها قصائد اختيرت لتكتب بحروف من ذهب ثم علقت على جدران الكعبة، لم يعد يؤخذ به من قبل البحث العلمي [8]. وسوف نتغاضى هنا عما يشغل بال المستعربين من إشكالات حول القصائد التي تنتمي بالفعل إلى المعلقات. فالأمر الوحيد المهم بالنسبة لنا هو معرفة أي من الشعراء عرفهم جوته وكيف ألهم إنتاجهم إنتاجه.

إن أول من عرف الغرب بالمعلقات هو وليم جونز (1746-1794)، معاصر جوته. فقد قدم مؤلفه Poeseos Asiaticae Commen tarii Libri Sex (شرح المعلقات السبع) المنشور عام 1774 «القصائد المذهبة السبع» بوصفها البداية التي لم تجار أبدا والقمة التي لا يعلى عليها قط في الفن الشعري العربي[9]. وبعد ثلاث سنوات من ذلك التاريخ أعاد آيشهورن، أستاذ اللاهوت والاستشراق في جامعة ينا، طبع هذا الكتاب وأهدى جوته نسخة منه [10]. وفي عام 1783 ظهرت المعلقات بنصها العربي المطبوع بالحروف اللاتينية مع ترجمة إنجليزية قام بها وليم جونز [11]. ولا جدال في أن نشر المعلقات مترجمة قد حفز جوته على ترجمتها إلى اللغة الألمانية، وهذه حقيقة لا يرقى إليها الشك، لأن جوته نفسه يذكر ذلك في رسالة بعثها إلى صديقه كارل فون كنيبل (Carl V. Knebel) [2*] بتاريخ 14 نوفمبر من عام 1783، إذ قال:

«إن جونز، الذي نال شهرة واسعة عما بذل من جهود في سبيل الشعر العربي، قد قام بنشر المعلقات أو القصائد السبع للشعراء العرب السبعة الكبار التي كانت تعلق [12] على مسجد مكة، مرفقة بترجمة إنجليزية لها. وهذه القصائد في جملتها تدعو للدهشة والاستغراب، كما أنها تشتمل على مقاطع بعضها محبب إلى النفس. ولقد قررنا تقديمها للمجتمع مترجمة[13]، ومن ثم فسوف تطلع أنت أيضا عليها[14]».

موضوع النسيب

كان جوته منشغلا في تلك الأيام بالمعلقات، وهذا أمر ثابت ومؤكد بالدليل. فقد حفظ لنا التاريخ قطعة من الترجمة التي قام بها نقلا عن

الإنجليزية وتعود دون أدنى ريب إلى تلك الأيام، وهو مطلع قصيدة امرىء القيس، حيث يجري التشبيب بالمرأة بأوسع تفصيل. واستهلال الشاعر لقصيدته بالتشبيب بالمرأة والوقوف على الأطلال، أو كما يسمى بالنسيب، هو تقليد سار على نهجه كل شعراء المعلقات [15]. والأمر الذي ينشده الشاعر من بكائه على الديار المهجورة والأطلال هو استرعاء انتباه السامع له قبل أن ينتقل إلى الموضوعات الأخرى. ويعد امرؤ القيس أول من وقف على الأطلال، وبكى على الديار، وشبب بالنساء. ولقد فتن النسيب جوته وسحره سحرا شديد. وأيا ما كان الأمر فإن اهتمام جوته بالموضوع لم يقتصر على تلك الأيام فحسب، إذ نراه يرجع إليه عام 1815 [16]. وتوضح لنا السطور التالية فحوى موضوع النسيب:

تبدأ القصيدة ببكاء بدوي رحال يقف-وهو يقطع الصحراء-على ديار عفا رسمها وغدت أطلالا بعد ما كانت فيما مضى من الزمن ديار الحبيبة ومسارح الوصال، وتعاوده ذكرى تلك الأيام الخوالي ويستحضر رقة المحبوبة، فيغلبه الأسى وتسكب عيناه الدموع الغزيرة ويذوب شوقا وحنينا إليها. لكن البدوي، بما يتسم به من رجولة وإقدام، لا يستسلم لكربه وغمه بهذه السرعة.. .»[17] ويشتمل المقطع الذي ترجمه جوته من قصيدة امرىء القيس 1783، نقلا عن النموذج الإنجليزي لوليم جونز [18]، على الأبيات التالية التي يصف فيها الشاعر كل مشاعر النسيب هذه [3*]:

قصيدة امرىء القيس بنصها العربي الأصلي [4*]

1- قفا نبك من ذكرى حبيب و منزل

بسقط اللوى بين الدخول فحومل

قفا ودعونا نبك هنا في موضوع الذكريات فهناك، بمنقطع الرمل المعوج، كانت خيمتها وقد أحاطت بها خيام القوم.

2- فتوضح فالمقراة لم يعف رسمها

لما نسجتها من جنوب وشمأل

لم يعف رسمها بعد تماما بالرغم مما نسجته عليها ريح الشمال وريح الجنوب من رمال متطايرة.

3- وقوفا بها صحبي علي مطيهم

يقولون لا تهلك أسى وتجمل

ووقف صاحباي رابطي الجأش يعللانني قائلين لا تهلك من شدة الجزع وتجمل بالصبر.

4- وإن شـــفـــائـــي عـــبـــرة مـــهـــراقـــة
فـــهـــل عـــنـــد رســـم دارس مـــن مـــعـــول

فقلت: إن شفائي في الدموع وحدها، لكنهم ردوا علي قائلين: وهل ينفع سفح الدموع على رسم دارس ؟)

5- كـدأبـك مـن أم الحـويـرث قـبـلـهـا
وجـارتـهـا أم الـربـاب بمـأسـل

أليس حالك كالحال التي كنت عليها حينما انقطع ما بينك وبين أم الحويرث وجارتها أم الرباب من وصال، قبل أن تشغف بالتي تبكي عليها الآن ؟

6- إذا قـامـتـا تـضـوع المـسـك مـنـهـمـا
نـسـيـم الـصـبـا جـاءت بـريـا الـقـرنـفـل

بلى، رددت قائلا، فحينما امتطت الحسناوان، اللتان تتحدثان عنهما، دوابهن وفارقتاني، وفاحت من ثيابهن رائحة المسك كنسيم الصبا وقد هب على قرنفل، عند ذاك..

7- فـفـاضـت دمـوع الـعـين مـنـي صـبـابـة
عـلـى الـنـحـر حـتـى بـل دمـعـي مـحـمـلـي

انسكبت الدموع على صدري حتى بل دمعي الفياض حمالة سيفي.

8- ألا رب يـــوم لـــك مـــنـــهـــن صـــالـــح
ولا ســـيـــمـــا يـــوم بـــدارة جـــلـــجـــل

ألا لا سعادة تدوم. فمهما كان عظم السعادة التي فزت بها وأنت تنعم بوصال الحسناوات، إلا أنه لا يوم يضارع حلاوة الساعات التي قضيتها عند الغدير بدارة جلجل.

9- ويـــوم عـــقـــرت لـــلـــعـــذارى مـــطـــيـــتـــي
فـــيـــا عـــجـــبـــا مـــن كـــورهـــا المـــتـــحـــمـــل

نعم لن أنسى السعادة التي فزت بها وأنا أرقب العذارى يغتسلن في الغدير.

لقد عذلنني بسبب وقاحتي، لكنهن سرعان ما صفحن عني، فعقرن

ناقتي لجوعهن وأخرجن نبيذا فاخرا من سرجي.

10- فـظـل الـعـذارى يـرتمـين بـلـحـمـهـا

وشـحـم كـهـداب الـدمـقـس المـفـتـل

وانشغلت الفتيات وتعاون، حتى المساء، على تحضير اللحم والشحم الشهي الشبيه بفتائل قز أبيض رقيق الفتل،

11- ويـوم دخـلـت الخـدر خـدر عـنـيـزة

فـقـالـت لـك الـويـلات إنـك مـرجـلـي

لقد غلبت عليهن السعادة ولم يخطر على بالهن أنه عليهن حمل رحل مطيتي معهن جزاء على عقرهن إياها. لكن العذراء عنيزة حملتني، في هذا اليوم السعيد، على ظهر بعيرها وهي تقول: الويل لي ! إنك تجبرني على الترجل !

12- تـقـول وقـد مـال الـغـبـيـط بـنـا مـعـا

عـقـرت بـعـيـري يـا امـرأ الـقـيـس فـانـزل

وحينما مال بنا الرحل من وطاة الحمل، نادت علي قائلة: لقد عقرت بعيري، يا امرأ القيس، فانزل عنه.

13- فـقـلـت لـهـا سـيـري وأرخـي زمـامـه

ولا تـبـعـديـنـي مـن جـنـاك المـعـلـل

فقلت لها: أرخى زمامه، إنه قادر على حملنا، ولا تبعديني عن التعلل بثمرات حبك، التي لا أشبع من جنيها.

14- فـمـثـلـك حـبـلـى قـد طـرقـت ومـرضـع

فـألـهـيـتـهـا عـن ذي تمـائـم مـحـول

وكم من واحدة، لم تبلغ حسنك حقا، لكنها مثلك طهارة، زرتها ليلا. ورب امرأة مرضعة حنون أتيتها وهي منشغلة بولدها ابن العام الواحد،. فتراخت لي وراحت تزيح الرضيع، بهدوء عن صدرها، وهو مثقل بالتمائم نائم.

15- إذا مـا بـكـى مـن خـلـفـهـا انـصـرفـت لـه

بـشـق وتحـتـي شـقـهـا لـم يـحـول

وإذا ما بكى من خلفها، انصرفت له بنصفها الأعلى الجميل وحنت عليه حنان الأم تاركة النصف الآخر تحت معانقها الولهان.

16- ويـومـا عـلـى ظـهـر الـكـثـيـب تـعـذرت
عـــلـــي والـــت حـــلـــفـــة لـــم تحـــلـــل

وكم كان جميلا ذلك اليوم الذي تعذرت به علي فاطمة ونحن على ظهر كثيب، فراحت تعزز تمنعها بالحلف وتؤكد صدق حلفها.

17- أفـاطـم مـهـلا بـعـض هـذا الـتـدلـل
وإن كـنـت قـد أزمـعـت صـرمـي فـأجـمـلـي

فقلت، أفاطم، دعي هذا التشدد! وإن كنت قد أزمعت هجري، فتفكري وتروي.

18- وإن تـك قـد سـاءتـك مـنـي خـلـيـقـة
فـسـلـي ثـيـابـي مـن ثـيـابـك تـنـسـل

وإن تك قد ساءتك أخلاقي أو خصلة من خصالي، فسلي ثوب قلبي وانزعي منه حبك.

أثر المعلقات في الديوان الشرقي

تمهيد:

كان هذا هو المقطع الذي حفظه لنا الزمن من ترجمة معلقة امرئ القيس. ولربما كان جوته قد ترجم في عام 1783 أكثر من هذا. فقد سجل في يوليو عام 1823 في «الدفاتر اليومية والسنوية» أن ترجمة المعلقات عادت إلى ذاكرته عام 1815 إذ يقول: «لقد عدت [19] إلى المعلقات التي سبق لي أن ترجمت بعضا منها، بعد نشرها مباشرة» [20]. هنا يجري الحديث إذن عن ترجمة «بعض» قصائد المعلقات. ونحن لا نعلم إلى أي مدى يمكن الركون إلى ذاكرة جوته بعد مرور أربعين عاما. ومهما يكن الأمر، فلم تبق سوى تلك الشذرات التي أوردناها فيما تقدم.

وهناك دلائل عديدة تبين أن جوته كان قد «عاد»إلى المعلقات في أيام الديوان الشرقي. ففي ديوان حافظ (الشيرازي)، الذي كان الشاعر قد تعرف عليه في مايو من عام 1814 عن طريق الترجمة التي قام بها «هامر» والتي كانت قد نشرت قبل ذلك بوقت قصير، وقع جوته في الرباعية الثانية عشرة (على حرف الراء) على إطراء حافظ لزهير، الشاعر العربي السابق عليه. وفي الهامش أوضح «هامر» أن المقصود هو «أحد أصحاب المعلقات

أو المذهبات السبع التي كانت تعلق على جدار مسجد مكة مكتوبة بماء الذهب»[21].

أما الأمر الآخر الذي يمكن إثباته فهو أن جوته كان قد استعار من فبراير من عام 1815 وحتى مطلع أبريل من مكتبة فايمار ثلاث طبعات للمعلقات [22] كان من بينها طبعة وليم جونز السابقة الذكر [23]. وتسجل مذكراته اليومية أنه طالعها في يومي 23 و 27 فبراير، وأنه روى شعرا منها في يوم 28 فبراير في القصر الأميري، أي على أسماع جمع من النسوة عند الدوقة لويزة [24]. وثمة احتمال كبير أن تكون الملاحظات التالية قد دونت عن هذه القراءة، وذلك كرؤوس أقلام يستعين بها جوته لتعريف المستمعات إليه بالمعلقات:

المعلقات قصائد سبع، لسبعة شعراء كبار، قصائد مختارة. علقت شيئا فشيئا على باب الكعبة من العصر الأول الجاهلي. الشعراء هم:

زهير وطرفة وامرؤ القيس وعمرو بن كلثوم والحارث وعنترة ولبيد. وعاش الأخير حتى زمن محمد ﷺ فآمن برسالته. ويختلف المؤلفون بشأن أصحاب المعلقات وعلى وجه الخصوص أسماء المذكورين في الآخر، وتوجد شروح وتعليقات على متن هذه القصائد [25].

لقد أخذت هذه الملاحظات من كتاب أربيلو «المكتبة الشرقية» [26]، وكان جوته قد استعار أكثر من مرة هذا المعجم الضخم-الذي يقع في 1060 صفحة من القطع الكبير-من مكتبة فايمار. امتدت الإعارة الأولى من يوم 22 ديسمبر من عام 1814 لغاية 22 مايو من عام 1815 [27]. وتعود الملاحظات المذكورة آنفا إلى هذا التاريخ بكل تأكيد [28]. إلا أن «المكتبة الشرقية» لم تكن بالنسبة لجوته سوى مرجع يلخص منه على وجه السرعة قراءته في القصر الأميري، إذ بقي سنده الرئيسي ومصدره الحقيقي هو وليم جونز وشرحه الأساسي المنشور عام 1774، وهو الذي كان تحت تصرف الشاعر في طبعته الجديدة التي صدرت عام 1777 بإشراف آيشهورن [29]. وفضلا عن هذا فقد استعار جوته في مطلع دراساته الأكثر جدية للشرق، أي في ديسمبر من عام 1814، هذا الكتاب من مكتبة فايمار ولمدة خمسة أشهر تقريبا، ولكن بطبعته الجديدة الصادرة عام 1787 [30]. ومما تجدر ملاحظته في هذا السياق أن ترجمة جونز الإنجليزية للمعلقات كانت هي المصدر

الذي ترجم عنه أنطوان تيودور هارتمان المعلقات إلى الألمانية، وهي الترجمة التي كان جوته قد استعارها أيضا من المكتبة في الفترة الواقعة بين فبراير وأبريل من عام 1815. أضف إلى هذا أن شرح وليم جونز كان بمنزلة المصدر الأساسي الذي اعتمد عليه جوته عند كتابته في ديسمبر عام 1818 الفصل المسمى «العرب» في «التعليقات والأبحاث» الخاصة بالديوان الشرقي. فهو يعتمد فيه صراحة على وليم جونز، ويأخذ من شرحه المكتوب باللغة اللاتينية الفقرات المتعلقة بتقييم الشعراء (الجاهليين) ومكانتهم الشعرية. ونظرا لأهمية هذه الفقرات فإننا نوردها هنا مسبقا، وقبل الشروع في الحديث عن أشعار جوته المتأثرة بالمعلقات:

«وعند العرب، الذين يسكنون في بقعة أقرب إلى الشرق، نجد كنوزا رائعة في المعلقات، وهي قصائد مديح نالت الجوائز في المباريات الشعرية، وقد نظمت في العصر السابق على مجيء محمد (ﷺ)، وكتبت بحروف من ذهب، وعلقت على أبواب بيت الله (الحرام) في مكة، وتعطي فكرة عن شعب بدوي محارب يمتهن الرعي، تمزقه من الداخل المنازعات بين القبائل التي يصارع بعضها بعضا، وتعبر عن التعلق الراسخ بالرجال الذين هم من نفس العنصر، وعن الشعور بالشرف والرغبة العارمة في الثأر مع حزن في العشق وكرم وإخلاص، وكل هذا بغير حدود. وهذه القصائد تزودنا بفكرة وافية عن علو الثقافة التي تميزت بها قبيلة قريش، التي منها محمد (ﷺ)، ولكنه أضفى عليها غلالة جادة من الدين، وعرف كيف ينتزع منها كل مطمع في تقدم (مادي) خالص.

وقيمة هذه القصائد الممتازة، وعدتها سبع، تزداد بما فيها من تنوع رفيع سام. ولا نستطيع أن نصفها على نحو أوجز وأقوم مما قاله جونز، الصائب الحكيم، حين قال في وصفها [31]:

«معلقة امرئ القيس رقيقة، بهيجة، لماعة، أنيقة، متنوعة، سارة. وأما معلقة طرفة فجريئة حية، وثابة، ومع ذلك يشيع فيها نوع من البهجة. وقصيدة زهير قاسية، جادة، عفيفة، حافلة بالحكم والأدب والجمل الجليلة. وقصيدة لبيد خفيفة هيمانة، أنيقة، رقيقة، تذكرنا بالرعوية الثانية لفرجيل لأنه يشكو من كبرياء الحبيبة، ويتخذ من ذلك فرصة لتعداد مناقبه والتفاخر بقبيلته. وقصيدة عنترة تبدو متكبرة، مهددة، حافلة بالتعبير، رائعة، لكنها

لا تخلو من جمال في أوصافها وصورها.

وعمرو (ابن كلثوم) عنيف، سام، ماجد. والحارث (بن حلزة)، على العكس مليء بالحكمة، والفطنة، والكرامة. وهاتان القصيدتان الأخيرتان تبدوان بمنزلة خطب ألقيت في المنازعات الشعرية-السياسية أمام جمهور من العرب اجتمع لتسكين الأحقاد المدمرة بين قبيلتين».

وفي ختام هذا التقييم للمعلقات في «التعليقات والأبحاث» يعرب جوته عن أمله في أن يكون «بهذه العبارات» قد أثار «لدى قرائه»الرغبة في قراءة أو إعادة قراءة هذه القصائد».

وثمة جمل في نص جوته، الذي اقتبسناه آنفا، تتطلب بعض التوضيح، لاسيما ما أورده الشاعر من زعم بالغ الخشونة من أن النبي (ﷺ) كان قد أضفى على القريشيين الذين امتازوا بعلو الثقافة «غلالة جادة من الدين»، وأنه «عرف كيف ينتزع منهم كل مطمع في تقدم (مادي) خالص». وسوف نتناول بشكل مسهب فيما بعد ما كان جوته يعنيه بنقده الديني هذا الذي يثير لدى المسلمين-ولأسباب وجيهة-مشاعر الاستياء والاستنكار [32]. أما هنا فنود فقط أن نبين أن تفضيل الشعر الجاهلي على شعر العصور الإسلامية المختلفة هو أمر واسع الانتشار، لا في المؤلفات الغربية التي تتناول تاريخ الأدب (العربي) فحسب، بل وعند بعض النقاد العرب أنفسهم. فتسمية عصر الشعر الجاهلي «بالعصر الذهبي»أمر مألوف وعرف قائم. ولقد وقع جوته عند «يوهان دافيد ميشائيليس» أيضا على الرأي القائل إن العصر الذهبي في الشعر العربي قد انتهى مع ظهور النبي (ﷺ).

«إن العصر الذهبي للفن الشعري، هذا العصر الذي يسمى الآن في مؤلفات العرب، ولأسباب دينية، بالعصر الجاهلي نظرا لأنه لم يقتبس من نور دين محمد (ﷺ)، قد بلغ نهايته مع ظهور محمد (ﷺ)»[33].

ويؤكد بروكلمان أيضا-انسجاما مع علماء الاستشراق السابقين واللاحقين-هذه الحقيقة إذ يقول: «لم يكد الازدهار الحقيقي للأدب العربي يستمر ثلاثة قرون»[34]. وينبه في هذا السياق إلى أن إطلاق العلماء العرب مصطلح «العصر الجاهلي»على المرحلة السابقة على الإسلام لا يجوز أن يقودنا إلى الاعتقاد بأنهم «يريدون بذلك أن يغضوا من شأن العصر الأول، بل أن نقيض ذلك هو الصحيح، فهم ينظرون إلى ممثلي هذا العصر على

أنهم نماذج لا يبالغ شأوها.. . ويذهبون بعيدا في تدقيقهم إلى حد التهوين من قيمة شاعر لا يمكن إنكار تفوقه، لمجرد أنه ولد بعد ظهور الإسلام»[35].

وكما بين هندريك بيروس (Hendrik Birus) في رسالته المقدمة عام 1984 إلى جامعة جوتنجن لنيل الأستاذية [36]، كان جوته في الفصل المسمى «العرب» والموجود ضمن «التعليقات والأبحاث» قد تجاوز، من وجهة نظر معينة، الدراسات العربية المعاصرة له. ففي رأي بيروس أن تأكيد جوته على تمتع القرشيين بمستوى ثقافي عال يدل في واقع الأمر على أنه لم يكن يرى في المعلقات مجرد «شعر فطري» كما ادعى ذلك آيشهورن في سياق مقدمته للعهد القديم، حيث أبرز «البساطة النبيلة»التي يتميز بها العرب البدويون، وعد شعرهم كلاما «موزونا مقفى دونما فن» [37]. كما كان قد وصف في كتابه «تاريخ الأدب منذ بداياته الأولى وحتى الأزمنة الحديثة»الشعر العربي الجاهلي بعبارات من قبيل «أشعار فطرية وتدفقات لمشاعرهم تمليها اللحظة التي يعيشونها: إنها سلسلة من صور نضدت بغير فن، وبعروض خال من القواعد..».. [38] ثم يذكر المعلقات، على وجه الخصوص، فيقول:

«وكما هي الحال عند كل الشعراء في مثل هذه العصور، فغالبا ما تعوز لغتهم الرصانة المناسبة، فهي تسمو عاليا مرة، ومرة يكون مساق الصور مفككا مضطربا.» [39]

بيد أن جوته لم يوافق على هذا الرأي، إذ كان يرى في المعلقات شواهد على «الثقافة العالية» وبالرغم من هذا فليس من المستطاع تقييم مدى وقوفه على «لغتهم المتميزة ببنائها النحوي الدقيق، وتفرعها المعجمي الواسع الثري، وعروضهم وأوزانهم الشعرية الخاضعة لقواعد صارمة، والترابط الفني الرائع للموضوعات المختلفة التي تتناولها هذه القصائد الصعبة» (بيروس)، إذ لا توجد بحوزتنا الأدلة التي تثبت وقوفه على هذه الجوانب في اللغة العربية وأشعارها [40].

لكن الشاعر قد ذكر، بين الفينة والفينة في سياق «التعليقات والأبحاث»، عناصر من قبيل «الوزن والتوازي والنبر والقافية» التي يبدو أنها «تحشد»في طريق الشاعر «أسوأ العقبات» [41]، كما أكد أن «الصناعة الشعرية تحدث بالضرورة أكبر الأثر في أي أسلوب شعري» [42] وبإمكان المرء أن يفترض أن جوته-كما هو شأنه دائما-قد أدرك بالحدس كثيرا من الانسجام والتوافق

القائمين بين الشعر واللغة[43]. وإلى جانب أمور أخرى يشهد أيضا بطريقة عرض موضوع النسيب وخضوعه لقوانين صارمة [*5]، على تقديره الكبير للبناء الفني للمعلقات، كما يمكن الافتراض بأنه تحسس أيضا جسارة اللغة الشعرية وسموها، وتلاحق الصور وما تنطوي عليه من تجسيم موضوعي كعناصر جمالية متميزة وإبداعات فنية أصيلة. ولعل خير دليل على هذا الافتراض هو أن جوته قد تأثر، في هذا السياق على وجه الخصوص، تأثرا كبيرا بالمعلقات. وبإمكان المرء وضع يده على مثل هذا التأثر من خلال النظر إلى قصائده المستوحاة من الشعر العربي الجاهلي التي نود أن نتناولها الآن بشيء من التفصيل

أولا: «دعوني أبك، محاطا بالليل»

كتب الشاعر قصيدة «دعوني أبك، محاطا بالليل في المرحلة التي كان يؤلف فيها «الديوان الشرقي للمؤلف الغربي» وبعد افتراقه عن مريانه فيلمر (Willemer (Marianne [*6] عام 1815. وعلى الرغم من انتماء هذه القصيدة، سواء من حيث المضمون أو من حيث الخط الذي كتبت به، إلى الديوان الشرقي، إلا أنه لم ينشرها بنفسه أبدا. ولربما كان ذلك بسبب إفراطها في تصوير لوعة الحب ووجده، وتقديمها له بشكل مفاجئ ودونما مقدمات، بحيث بدت له غير منسجمة مع مشاعر الود والوصال التي انطوى عليها «كتاب زليخا»:

دعوني أبك، محاطا بالليل
في الفلوات الشاسعة بغير حدود.
الجمال راقدة، والحداة كذلك راقدون،
والأرمني سهران يحسب في هدوء
5- وأنا، بجواره، أحسب الأميال
التي تفصلني عن زليخا، وأستعيد
(صورة) المنعرجات البغيضة التي تطيل الطريق.
دعوني أبك، فليس في هذا عار.
فالرجال الذين يبكون أخيار.
10- ألم يبك آخيل على حبيبته بريسايس !

وأكسركر بكى على الناجين من جيشه
وعلى خليله الذي قتله بيده
بكى الإسكندر.
دعوني أبك، فإن الدموع تحيي التراب.
15- وها هو ذا يخضوضر[*7] [44].

يتصور الشاعر نفسه هنا كما لو كان في قافلة جمال في الصحراء. وهذا هو الإطار العام للقصيدة. ولهذا نبه المعلقون والشراح، من قديم، على أوجه الشبه مع المقطعين الرابع والخامس من قصيدة «هجرة» (التي سنتحدث عنها أيضا في الصفحات التالية). والواقع أننا نعثر على الموضوع الرئيسي-وهو البكاء على فراق المحبوبة-لا في هاتين القصيدتين فحسب، بل وفي أماكن عديدة من «كتاب زليخا» [45]. وبالرغم من هذا فثمة اختلاف يميز قصيدة «دعوني أبك، محاطا بالليل» عن سواها من القصائد. ففيها يجري تبرير البكاء في مواجهة اعتراضات محتملة. أن الشاعر لا يريد ولا يرغب في حبس دموعه: وهذا هو المضمون الحقيقي للقصيدة.

وإذا قارنا هذه القصيدة بقصائد المعلقات فإننا لا نقع على نفس الإطار العام فحسب، بل نقع بشكل يلفت النظر، على نفس الدافع الأساسي أيضا. فمن حيث الإطار العام تعتبر المعلقات قصائد تغنى بها أصحابها في الصحراء حيث تلتقي القوافل ويجتمع «الحداة» كما يؤدي البكاء على نأي الحبيبة في المعلقات أيضا دورا رائعا حقا وأساسيا بكل معنى الكلمة حسبما اتضح لنا عند الحديث عن موضوع النسيب: فكل قصيدة من المعلقات السبع تبدأ بالنسيب، مع بعض الاختلافات في الصياغة والديباجة.

وكان قد نبه على ذلك بكل قوة «أنطوان تيودور هارتمان» [46]-صاحب الترجمة الألمانية للمعلقات، وهي التي كان جوته يقرؤها أيام انشغاله بتأليف الديوان الشرقي-في مقدمته لهذه الترجمة إذ قال في سياق عرضه للطبيعة العامة للمعلقات في الصفحة الثامنة:

«إن النهج الذي تسير عليه هذه القصائد يمكن اختصاره على النحو التالي: يرى الشاعر الأطلال التي كان فيما سبق تزهو بساكنيها، فتضطرم في فؤاده مشاعر الأسى ولواعج الحنين على نأي المحبوبة، فيناجي طيفها ويصف محاسنها ويعدد مناقبها.. . إلا أنه بالرغم من هذا يظل يحاول كبت

مشاعره والتحكم في عواطفه»

ويستطرد هارتمان مبينا مضمون الموضوعات التي جرت لكل المعلقات على تناولها بحيث غدت الصفة المميزة لهذه القصائد، فيذكر في هذا السياق الفخر بالبسالة والشجاعة، والإشادة بوقائع الحروب والغزوات، وتمجيد مناقب الآباء والأجداد وأفعالهم، والدعوة للتمتع بالحياة، ومدح السخاء وكرم الضيافة، وتدبيج بعض الحكم والمواعظ. وبعد أن يذكر هارتمان هذه الموضوعات يعود ثانية إلى الموضوع الذي تبدأ به المعلقات عادة-وهو البكاء على نأي الحبيب-إذ بدا له هذا الموضوع بحاجة إلى شيء من التفسير، ولهذا يرى أن تفسيره يكمن في:

«حياة الترحال عند العرب. فتجاور بعض هذه القبائل لحين من الوقت غالبا ما يخلق الفرصة لأن يهيم شاب من هذه القبيلة بحسناء من القبيلة الأخرى، إلا أن الحاجة إلى الماء والكلأ غالبا ما تدفع قبيلة المحبوبة إلى الانتقال إلى أماكن جديدة. وهكذا لا يبقى للعربي المتيم سوى الحنين، لأن رحيلها يعني فقدانها إلى الأبد. ومن هنا كان لزاما أن تحيا في نفسه رؤية رسوم الدار ورماد الموقد والأثافي الأسفع [*8] والنهير حول الخيمة ليجري فيه الماء الذي ينصب من الخيمة عند هطول المطر ولا يدخل البيت [*9] وغير ذلك من الرسوم، ذكرى الأيام الخوالي حيث كان ينعم بوصال المحبوبة التي تثير في فؤاده لوعة الأسى والوجد، مطلقة لسانه بإنشاد الشكوى الرقيقة المعبرة عن رحيل الحبيبة في بعض الأحيان، وعن أدق الصور في تجسيم جمالها ومفاتن أنوثتها أحيانا أخرى» [47].

وقد تناولت قصيدة امرئ القيس، التي كان جوته قد ترجمها عام 1783 كما ذكرنا سابقا، موضوع النسيب، أو كما يسميه جوته [48]«Liebestrauer»وجد العشق أو لوعة الحب) بإسهاب وروعة تميزت بهما عن سائر المعلقات. وكانت هذه القصيدة فاتحة المعلقات التي ترجمها هارتمان. وعند مقارنة هذه القصيدة بقصيدة جوته نجد على الفور وفي أولى العبارات تطابقا مدهشا: فصيغة «دعوني أبك» تتكرر عند جوته ثلاث مرات، المرة الأولى في البيت الأول مباشرة، والمرة الثانية في البيت الثامن، والمرة الثالثة في البيت الرابع عشر، وقد تميزت من خلال ابتداء البيت بها تميزا يلفت الانتباه. وإذا عدنا إلى قصيدة امرئ القيس وجدناها هي الأخرى قد بدأت

في البيت الأول مباشرة بالبكاء:

قـفـا نـبـك مــن ذكــرى حــبــيــب ومــنــزل
بـسـقـط الـلـوى بـين الـدخـول فـحـومـل [*10]

ويبين لنا توافق صيغة الشكوى وورودها في مطلع القصيدة مباشرة أن جوته كان قد تأثر فعلا بقصيدة امرئ القيس [49]. ونلاحظ من ناحية أخرى أن تحديد المكان قد جاء عند امرئ القيس أيضا بعد صيغة الشكوى مباشرة: فالمكان عند امرئ القيس هو«بسقط اللوى» [*11] وعند جوته «في الفلوات الشاسعة بغير حد». وهناك توافق من حيث الموقف أيضا، فهو يتحدد عند امرئ القيس من خلال «قفا» وعند جوته من خلال عبارة «الإبل تستريح، وكذلك حداتها».

ونود أن ننبه، بشأن الصفة الزمنية المغزى عند جوته «محاطا بالليل» (البيت الأول)، إلى أبيات أخرى في قصيدة «امرئ القيس» مع العلم بأن وصف الليل ظاهرة تتكرر كثيرا في المعلقات:

1- **تــفــيء الــظــلام بــالــعــشــاء كــأنــهــا**
مـــنـــارة ممـــســـى راهـــب مـــتـــبـــتـــل

2- **تـسـلـت عـمـايـات الـرجـال عـن الـصـبـا** [*12]
ولــيــس فــؤادي عــن هــواك بمــنــســل

3- **ولــيــل كــمــوج الــبــحــر مــرخ ســدولــه**
عــلــي بــأنــواع الــهــمــوم لــيــبــتــلــي

ومن ناحية أخرى يستمر امرؤ القيس في الإعراب عن شكواه فيقول:

4- **وقـوفـا بـهـا صـحـبـي عـلـي مـطـيـهـم**
يــقــولــون لا تــهــلــك أســى وتجــمــل

5- **وإن شــفــائــي عــبــرة مــهــراقــة**
فــهــل عــنــد رســم دارس مــن مــعــول

(الأبيات حسب ترجمة هارتمان):

1- يفيء نور وجهها ظلام الليل وكأنها مصباح راهب منقطع عن الناس.

2- ومهما سلا الرجال عشيقاتهم إلا أن فؤادي لن يشفى من حبها.

3- ورب ليل يحاكي أمواج البحر أرخى علي ستور ظلامه مع ضروب الشدائد ليختبر صبري وجلدي.

4- ووقف الأصحاب ليقولوا لي وهم على ظهور مطيهم: لا تجزع وتجمل بالصبر.

5- إن الدموع فقط (هكذا أجبتهم) هي التي تخفف من كربي.. [50]

وبشكل مطابق لهذا يدافع الشاعر، عند جوته أيضا، عن بكائه وعن «الدموع» التي يسفحها (البيت الرابع عشر). ونعتقد أن جوته قد استلهم البيت الذي يكرره ثلاث مرات «دعوني أبك» من صدر بيت امرئ القيس: «إن شفائي عبرة مهراقة»[*13].

وبالتالي فإن إنكار الأصحاب على الشاعر دموعه، بالصيغة التي وردت وبالصيغ المشابهة التي ترد في قصائد أخرى من المعلقات وسوف نتحدث عنها فيما بعد، هي التي أوحت لجوته بهذه القصيدة، لاسيما إذا أخذنا بعين الاعتبار أن هذا الموضع كان قد صادف جوته في الشرح الذي قدم له هارتمان ترجمته لقصيدة امرئ القيس، وقال في الفقرة الأولى منه مباشرة (ص 39):

«حسب العرف السائد بين أبناء جلدته، يتصور الشاعر نفسه في رحلة وبمعيته بعض الأصحاب. وعندما يشرف على المكان الذي كانت تسكنه حبيبته، قبل فترة وجيزة من الزمن، والذي غدا الآن خاليا منها لرحيل قبيلته (قارن بهذا الأبيات 5- 7 عند جوته)، فإنه يطلب منهم الوقوف حينا لكي يسترسل في أساه على أطلال ديارها ويشفي غليل فؤاده المحزون بالدموع السجال. إلا أنهم يدعونه إلى التجلد ورباطة الجأش».

ويترك جوته الشاعر «يثبت» في أبياته أن سفح الدموع على فقدان إنسان حبيب يشفي من الأسى، وبالتالي «فليس في هذا عار». هنا أيضا نجد آثار المعلقات. ففي ترجمة هارتمان لقصيدة طرفة (ابن العبد)، التي كانت قد احتلت الترتيب الثاني من المعلقات التي نشرها، نجد موضوع النسيب وقد صيغ بشكل مشابه ومرتبط بموضوع استنكار البكاء. وكما هي الحال في المعلقات كافة، فهنا أيضا تبدأ القصيدة بالنسيب. ويقدم هارتمان للقصيدة بالعبارات التالية: «يبدأ طرفة، كالعادة بشكوى حارة من نأي الحبيبة» [51]. ولو ألقينا نظرة على الأبيات

(2- 4) من قصيدة طرفة، للاحظنا بشكل واضح للعيان، تطابق هذه الصورة، وصور أخرى، مع نص جوته:

(أبيات طرفة بأصلها العربي)

1- وقـوفـا بـهـا صـحـبـى عـلـي مـطـيـهـم
يــقــولــون لا تــهــلــك أســى وتجــلــد

2- كــأن حــدوج المــالــكــيــة غــدوة
خــلايــا ســفــين بــالــنــواصــف مــن دد

3- عــدولــيــة أو مــن ســفــين ابــن يــامــن
يــجــور بــهــا المــلاح طــورا ويــهــتــدي

(أبيات طرفة حسب ترجمة هارتمان)

(هارتمان، ص 70)

- ووقف الأصحاب ليقولوا لي وهم على ظهور مطيهم: لا تجزع وكن رجلا.

- آه ! كأن المراكب التي أقلت الحسناء سفن تسير في منعرجات (!) وادي دد.

- (سفن).. . يجري بها الملاح مرة على المنعرجات (!) ومرة على استواء الطريق.

ها هنا أيضا نجد أن تدليل جوته على أن «الرجال الذين يبكون أخيار» ليس فحسب على توافق تام مع قول الأصحاب للشاعر «كن رجلا»، بل هو بمنزلة الجواب المباشر على دعوتهم هذه [*14]. وتتطابق المفردات تطابقا كليا حينما تبتعد الحبيبة-سواء عند طرفة أو عند جوته-وتوغل في أودية ومسالك تعج بـ «المنعرجات»، ويقف الشاعر الباكي الحزين إزاءها يتنسم ذكرى أيام الوداد. (جوته: وأنا.. . أستعيد في خيالي المنعرجات البغيضة التي تطيل في الطريق). ففي مثل هذه الصيغ المتميزة غالبا ما يمكن اكتشاف الينبوع الذي استقى منه الشاعر صوره بشكل بين وواضح. ولا ريب في أن هذا التعبير غير المعتاد كان قد استقر في ذهن جوته [*15]، لا سيما أنه يرد في مطلع قصيدة أخرى أيضا وفي السياق نفسه بالضبط، أي في سياق الحديث عن الدموع وذرفها لنأي المحبوبة، إنها قصيدة الحارث (ابن حلزة) التي قام هارتمان بترجمتها إلى الألمانية على النحو التالي (صفحة 201 وما بعدها):

(أبيات الحارث بن حلزة بأصلها العربي)

١- آذنــتــنــا بــبــيــنــهــا أســمــاء
رب ثــاو يمــل مــنــه الــثــواء
2- بــعــد عــهــد لــنــا بــبــرقــة شــمــاء
فــأدنــى ديــارهــا الخــلــصــاء
3- فــالمحــيــاة فــالــصــفــاح فــأعــنــاق
الــفــتــاق فــعــاذب فــالــوفــاء
4- فــريــاض الــقــطــا فــأوديــة الــشــر
يــب فــالــشــعــبــتــان فــالأبــلاء
5- لا أرى مــن عــهــدت فــيــهــا فــأبــكــي
الــيــوم دلــهــا ومــا يــحــيــر الــبــكــاء
6- غــيــر أنــى قــد أســتــعــين عــلــى الــهــم
إذا خــف بــالــثــوي الــنــجــاء

(أبيات الحارث بن حلزة حسب ترجمة هارتمان لها):

- هل أعلمتنا الحسناء أسماء بمفارقتها إيانا ؟ آه ! لماذا يمل الغرباء في أغلب الأحيان مكان إقامتهم ؟

- لقد عزمت على فراقنا بالرغم من العهد الذي تعاهدنا عليه عند التلال الرملية...

(3-4) والذي كررناه في رياض القطا وفي منعرجات غابة الشريب وفي أودية الأبلاء وسهوله...

- لا أرى في هذه المواضع أثرا للعهد الذي قطعته لي على نفسها، فأنا أبكي اليوم جزعا وهما، لكن البكاء لا يرد على سعادتي الضائعة. ومع ذلك يا حارث ! لا تكن جزوعا.. .

- إني أحاول تبديد همومي.. .

إذا كان جوته قد ترك الشاعر يتتبع بأفكاره، وهو يسفح الدموع، «المنعرجات» الكثيرة التي تطيل في طريق المحبوبة النائية، فما ذلك إلا بفضل الانطباعات المفعمة بالصور التي كان يقرؤها عند شعراء المعلقات[52]، وإن كان هؤلاء لم يتتبعوا هذه الطرق والمسالك بأفكارهم، بل كانوا يقتفون آثار الحبيبة حقا وحقيقة، قبل أن تصبح هذه الصورة موضوعا تقليديا يطرقه الشعراء. وعلى كل حال فقد كان بمقدور جوته أن يقرأ في الشرح

الذي قدمه هارتمان في الصفحة 74:

«وعندما يجد هؤلاء الشعراء ديار الحبيبة مهجورة، يمتطون ظهور إبلهم ويتتبعون الطريق الذي سلكته. ومن فرط وجدهم وشوقهم إلى الحبيبة غالبا ما كانوا يقبلون ما تركت من آثار في الرمال».

وإذا أخذ المرء هذه الأمور بعين الاعتبار، فلا ريب في أنه سيفهم معنى عبارة جوته «وأنا استحضر في خيالي صورة المنعرجات البغيضة التي تطيل في الطريق» وخلفيتها فهما أكثر حيوية. إن شاعر الديوان قلد هنا الشاعر الجاهلي، ليس في الواقع بطبيعة الحال، ولكن عن طريق التخيل أو التلاعب بالأفكار.

وكذلك الأمر بالنسبة لكلمة «حداء»، أو بالأحرى، «حداء الإبل»، فهذا التعبير الذي لا يرد أبدا في أي موضع من «الديوان الشرقي» ماخلا قصيدة «دعوني أبك»، هو أيضا-وهذا ما نود أن نؤكده هنا-من مفردات الترجمة التي قام بها هارتمان للمعلقات [53]. ولربما أوحى هارتمان نفسه بالاستشهاد بأمثلة من العصر القديم على بكاء أبطال-وهم آخيل في إلياذة هوميروس أكثر من مرة في مقدمة ترجمته للمعلقات أسلوبا بلاغيا حاذقا يسهل واكسركسيس الأول خامس ملوك الفرس والإسكندر ملك مقدونيا-فقد اتبع هارتمان أكثر من مرة في مقدمة ترجمته للمعلقات أسلوبا بلاغيا حاذقا يسهل عليه تقريب حياة العرب وأنماط سلوكهم الغريبة من تصورات قرائه، وذلك باللجوء إلى أمثلة من الحياة الإغريقية القديمة لمعرفتهم بها واطلاعهم عليها. ومن ثم فليس من قبيل المصادفة أن يبدأ جوته سلسلة استشهاداته بالأبطال التاريخيين بآخيل (البيت العاشر من قصيدة «دعوني أبك»، إذ كان هارتمان قد ذكر آخيل مرتين [54].

وأخيرا هناك تطابق مدهش حقا في المحتوى أيضا. فقصيدة «دعوني أبك محاطا بالليل» تختتم بتحول إيجابي:

«**دعوني أبك، فإن الدموع تحمي التراب، وهاهو ذا يخضوضر**».

ويتوقف شرح هذه الجمل على كلمة «يخضوضر»، فهي من صياغة جوته [*16]، وتعني، حسب رأي المعلقين والشراح: «أريج نباتات ريانة ندية» [55]، وتستخدم دائما«كعلامة على حياة جديدة» [56]، وترمز «إلى جو يبعث على النمو والعطاء» وعلى تجدد داخلي» [57]. ومعنى هذا كله أن ما يراد التنويه

به في قصيدتنا التي نحن بصددها هو أن «الدموع»المسفوحة إثر هجر الحبيبة لها تأثير خصب على الشاعر، أو بتعبير أدق، على إنتاجه [58]، ويتفق هذا المعنى مع خصوصية جوته الشعرية تماما، هذه الخصوصية التي لم تحظ بالدراسة التي تستحقها إلا في القرن العشرين. فالحبيبة النائية أو العصية المنال كانت أكثر إلهاما لإنتاجه في كل المراحل [59]. وأهم أجزاء «كتاب زليخا»، لا بل أهم أجزاء «الديوان الشرقي» قاطبة، لم تدبج إلا بعد فراق مريانه فيلمر في خريف عام 1815، كما أن عطاءه الشعري إبان رحلاته الحد منطقتي نهري الماين والراين في العامين 1814 و1815 كان قد سبقه هو الآخر أيضا وداع مريانه له.

بهذا المعنى نعتقد أن «لوعة الحب» كثيرا ما كانت مدخلا لإنتاج شعري متجدد عند جوته. ولقد لاحظنا عند شعراء المعلقات ظاهرة مشابهة لذلك تماما. فالقاعدة هي أن تبدأ كل قصيدة بالنسيب، أي بتصوير لوعة الحب، كما لو كان في هذا مفتاح القريحة الشعرية وتفتح الطاقات الخلاقة، وبهذا تقفي القوالب المتعارف عليها [60]. ولقد يختارون من صور مستوحاة من الطبيعة عناصر رمزية. والحقيقة أن الصور الرمزية المستوحاة من الطبيعة، كالصحراء نبهت «إلزا لشتنشتتر» إلى أنه في القصيدة العربية القديمة ثمة موضوعات غالبا ما تتعاقب: فبعد بكاء الأطلال، مثلا، يأتي ذكر هطول المطر، ومن ثم وصف الأطلال وقد غدت ممرعة معشبة.. .»[61]، وهي تبين، استنادا إلى شاعري المعلقات لبيد وعنترة، أنه . «بعد هطول المطر تنبت خضرة يانعة... وتغدو المروج بالعشب ناضرة»[62]. وفي سياق الحديث عن معلقة عنترة يجري الحديث عن «سحاب بكر، أي سحاب لم يسبق أن فقد شيئا من غيثه، يجود بأمطاره على الأرض بعين ثرة غزيرة المطر»[63]. من هنا نجد أن شعراء المعلقات كانوا يضمنون ما والخضرة الندية، ليست سوى تعبير عن الأحوال النفسية. وما من شك أن بإمكان المرء أن يفترض توفر جوته على ذلك الفكر الثاقب وتلك الروح الشاعرية التي جعلته يدرك بنظرة واحدة خاطفه، هذه الخصوصية في المعلقات ويستوعبها ويرى فيها شيئا يتجاوب بشكل ملحوظ مع طبيعة إنتاجه والقوانين التي تتحكم فيه. وهكذا. وبفضل هذا الإدراك أيضا، كان لمطلع قصيدة امرئ القيس المشحون «بلوعة الحب والوجود» تأثير عميق في إحدى قصائد «الديوان». ففي

قصيدة «دعوني أبك، محاطا بالليل» يقتفي جوته أثر النسيب التقليدي، أي أثر تقليد عربي جاهلي، ويقرب منه اقترابا شديدا. وقد أكدت «إلزا لشتنشتتر» هذا التقليد حيث قالت:

إن لدى الشاعر العربي الجاهلي مهمة واحدة فقط، ألا وهي التعبير شعرا عن تباريح حب انقضى، وحبيبة نأت، وشوق إليها يضطرم في الفؤاد. ومن هنا انطوت أشعاره على الحنين إلى سويعات الوصال الحلوة، وعلى ذكرى أيام السعد والوداد الخوالي. ولا يوجد مثال واحد يثبت تغني أحد شعراء ذلك العصر بقصة حب سعيدة كان يعيشها في تلك اللحظة التي كان يدبج بها قصيدته، في حين أن هناك ما لا يحصى من الأمثلة التي يبكي فيها الشاعر ويذكر ما يقاسي من وجد بسبب نأي الحبيبة»[64].

وقد كانت الحبيبة في المعلقات، في العادة، امرأة متزوجة[65]. ولربما رأى جوته في هذا أيضا تشابها مع ولهه بمريانه فيلمر.

ولا توجد أي دلائل على تاريخ كتابة قصيدة «دعوني أبك». وإذا أردنا تحديد زمن كتابتها انطلاقا من محتواها، فلا يمكن أن تكون قد كتبت إلا بعد أيام. أو أسابيع من آخر لقاء لجوته بمريانه فيلمر في مدينة هايدلبرج.

ويرجح كورف (Korff) [*17] أيضا هذا التاريخ [66]، ويشاركه في هذا الرأي فايتس [67] Hans-Y-Weitz [*18] ففي حين كانت أيام الوصال القليلة (من 23 سبتمبر إلى 26 منه) مع مريانه فيلمر في هايدلبرج من أسعد الأيام وأجملها في حياة جوته، إلا أن حالته بلغت، بعد رحيلها، حدا من القنوط واليأس والعذاب لم يجربه في حياته كلها أبدا[68]. وبفضل هذا الافتراق عن مريانه نشأت مجموعة كاملة من القصائد الشعرية التي تتناول هذا الفراق وتدور حوله. وشكلت هذه القصائد لب «كتاب زليخا». وإلى هذه المجموعة من القصائد تعود، من حيث المضمون، قصيدة «دعوني أبك»، فهي تعبر بشكل مباشر عن أساه وحزنه على هذا الفراق، وربما بلغ هذا الحزن حدا جعل جوته نفسه يتردد في نشرها. ويمكن اعتبار التخيل الحي للطريق الذي سلكته المودعة دليلا على أن القصيدة كتبت بعد تجربة الوداع بفترة زمنية قصيرة نسبيا. وقد عبرت مريانه، من جانبها، عن لوعة الفراق بقصيدة تناجي بها الريح الغربية مطلعها: «أيتها الريح الغربية/ كم أحسدك على أجنحتك الرطبة.. .»، [69] وهي القصيدة التي ضمها جوته إلى «كتاب

زليخا»من الديوان الشرقي.

وإذا أخذنا بعين الاعتبار ما تنطوي عليه قصيدة «دعوني أبك، محاطا بالليل» من استعارات كثيرة منقولة من المعلقات، سواء من حيث الموقف والدافع أو من حيث الصيغ المستخدمة، فسيكون هناك دليل آخر على تاريخ كتابتها، إذ كان جوته-كما لاحظنا-في ربيع عام 1815 منشغلا بعمق وجدية بالمعلقات.

كما أنه قد استعار آنذاك ترجمة هارتمان لها [70]، ومن ثم كان هذا الكتاب لا يزال حاضرا في ذهنه في سبتمبر/ أكتوبر عندما عانى ما عانى من حزن ولوعة وأسى إثر ذلك الوداع المأساوي في حياته. كان بإمكانه في تلك الأيام أن يتذكر أن المعلقات ربما تفوقت على أية قصيدة أخرى في الشعر العالمي من حيث قدرتها على تصوير لوعة الفراق وثراء صياغتها لها، وتقديمها لها على غيرها من الموضوعات.

وكان في تلك الفترة يتردد على هايدلبرج ضيفا دائما على المستشرق باولوس. وفي تلك الأيام أيضا، التي تخللها وداع مريانه المفجع، كان الرجلان-كما يتضح من دفتر ذكريات جوته اليومي-منشغلين معا بأدب العرب ولغتهم وخطهم، ومن الطبيعي أن يدور الحوار بينهما حول المعلقات، ومن الطبيعي أيضا أنه كان بإمكان جوته أن يراجع أو يستعير من باولوس ترجمة وليم جونز، أو على الأصح، ترجمة أنطوان هرتمان لهذه المعلقات التي لا نعدو الصواب إذا افترضنا وجودها بين يديه عندما كتب قصيدته «دعوني أبك»[71].

ومن الدلائل التي تشهد على أن الشاعر كان يستلهم، آنذاك، مؤثرات من الآداب الشرقية الأخرى تتناول أيضا موضوع الفراق، القصيدة التي كتبها بتاريخ السابع من نوفمبر عام 1815، والمسماة «رنين» (يا له من رنين رائع أن يشبه الشاعر نفسه.. .)

والموجودة في «كتاب زليخا». فهنا كانت أبيات حافظ (الشيرازي) عن «ليلة الوداع» هي التي نشأت عنها قصيدة جوته هذه [*19].

وتبين هذه القرينة أن جوته قد استعار، ممتنا، من الشرق مواد ذات طابع شرقي محض، وذلك فيما يتصل بموضوعات محددة كانت تشغل باله في مرحلة «الديوان».

ثانيا: هجرة (كتاب المغني)

بالإضافة إلى «دفتر الذكريات اليومي»وسجلات الإعارة من المكتبات العامة العائدة إلى ربيع العام 1815 [(72)]، وهي التي ذكرناها آنفا، هناك رسالة مهمة تدل هي الأخرى دلالة واضحة لا تقبل الشك على أن المعلقات كانت قد تركت بصماتها على قصائد الديوان الشرقي. ففي السادس عشر من مايو من عام 1815 حرر جوته رسالة كان ينوي إرسالها إلى ناشر مؤلفاته فريدرش فون كوتا (Y.Friedrich von Cotta) يحدد له فيها طبيعة ما كان قد دبج «في هدوء»-ومنذ فترة طويلة تبلغ بالضبط قرابة العام-من «قصائد تنحو منحى شرقيا من حيث المعنى والأسلوب».

ويذكر جوته، في بادئ الأمر، كيف أن ترجمة «يوسف فون هامر»لأشعار حافظ (الشيرازي) هي التي «ألهمته» تلك القصائد التي غدت تشكل «ديوانا لا يستهان به» ولكنه سرعان ما يستدرك فيضيف قائلا إن هناك، إلى جانب حافظ، مؤثرات أخرى تركت أيضا بصماتها عليه، إذ يقول: «علاوة على حافظ، السابق ذكره، فقد أعرنا، عموما، الشعر وغيره من الآداب الشرقية أذنا صاغية، وذلك بدءا من المعلقات والقرآن الكريم، وانتهاء بجامي[(*20)] والشعراء الأتراك». [(73)] وبعد فترة وجيزة من تحرير هذه الرسالة-التي لم يبعثها جوته إلى الناشر-قام بفهرسة القصائد التي كانت قد كتبت حتى ذلك الحين لكي تشكل الديوان الشرقي، وهذا الفهرس هو الذي يسمى بـ «سجل فيسبادن» (Wiesbadener Register) ويرجع إلى 30 مايو من عام 1815. وقد تمكن الدارسون عن طريق التدقيق في المائة قصيدة المذكورة عناوينها في سجل فيسبادن من التحقق من أن كل المصادر الشرقية، التي ذكرها جوته في رسالته إلى كوتا، كانت فعلا ينبوعا استقى منه جوته-ما عدا المعلقات !-فحافظ، والقرآن الكريم وجامي، والشعراء الأتراك وغيرهم من الشعراء، هؤلاء جميعا رصدت لهم مؤثرات في قصائد الديوان الشرقي التي يرجع تاريخ تأليفها إلى العام الأول. ومن هنا يصبح عدم ذكر المعلقات أمرا يدعو للاستغراب حقا، لاسيما أنه قد ثبت بالدليل صدق ما كان جوته قد ذكر من مصادر في الحالات الأخرى كافة.

يضاف إلى هذا دليل آخر يشهد على تأثر القصائد المذكورة في سجل فيسبادن بالمعلقات. فهذا السجل يورد تحت الرقم 2 لافتة إشادة أو تنويه،

غض الطرف عن نشرها فيما بعد، عنوانها: «إجلال»، لكنها سلمت من الضياع ولا تزال موجودة إلى الآن [74]. وأكبر الظن أنها كتبت بعد فترة وجيزة من تحرير مشروع الرسالة إلى «كوتا» في 16 مايو من عام 1815، فهي من حيث المضمون تعيد، ولكن بشكل أكثر إسهابا، ما كان جوته قد قاله في الرسالة التي كان ينوي إرسالها إلى كوتا [75]. فإلى الأسفل من العنوان «إجلال.. .» يرد هنا أيضا ذكر عدد من المصادر الشرقية التي استقى منها جوته، بالإضافة إلى حافظ، إلهامات مهمة: فنص الفقرة الخامسة يقول (وقد أبرزت بخط اليد بشكل يلفت النظر):

«إجلال.. . لمعلقات الصحراء التي شاخ عليها الزمن» [76]

ونجد هنا أيضا أن الدراسات قد رصدت كل المجموعات الشعرية الشرقية التسعة تقريبا المذكورة في هذه اللافتة وبينت مناحي تأثيرها في قصائد «الديوان» المدرجة في سجل فيسبادن، مع استثناء واحد فقط: المعلقات.

من هذين الدليلين يتبين أن البحث في قصائد «الديوان» المذكور في سجل فيسبادن هو الذي يكشف لنا، استنادا إلى ما نوه به جوته نفسه، عن المؤثرات المباشرة للمعلقات على «الديوان»ويمكن بالفعل إثبات أنه من بين أهم قصائد هذه المجموعة من «الديوان» هناك قصيدتان متأثرتان بالمعلقات بشكل تفصيلي، وهما «هجرة» (الشمال والغرب.. .)، التي صارت فيما بعد القصيدة الأولى في «كتاب المغني»، و«أنى لك هذا؟» التي غدت القصيدة الأولى في «كتاب سوء المزاج» ولكن لنبدأ أولا بإمعان النظر في القصيدة التي يفتتح بها «الديوان» كله:

هجرة[*21]

الشمال والغرب والجنوب تتحطم وتتناثر،
والعروش تثل والممالك تتزعزع وتضطرب،
فلتهاجر إذن إلى الشرق الطاهر الصافي
كي تستروخ نسيم الآباء الأولين،
5- هناك، حيث الحب والشرب والغناء،
سيعيدك ينبوع الخضر شابا من جديد [*22].
إلى هنالك، حيث الطهر والحق والصفاء،

أود أن أقود الأجناس البشرية،
حتى أنفذ بها إلى أعماق الأصل السحيق
10- حين كانت تتلقى من لدن الرب
وحي السماء بلغة الأرض،
دون تصديع الرأس بالتفكير.
هنالك، حيث كانوا يوقرون الآباء ومن تسلط الغريب يأنفون.
15- أجل، هنالك أود التملي بحدود الشباب: (*23)
فيكون إيماني واسعا عريضا وفكري ضيقا محدودا
وأود أن أتعلم كيف كانت الكلمة ذات شأن كبير،
لا لشيء إلا لأنها كلمة فاهت بها الشفاه.
وفي يميني أن أدخل في زمرة الحداة.
20- وأن أجدد نشاطي في ظلال الواحات
حين أرتحل في رفقة القافلة
متجرا في الشيلان والبن والمسك
وفي عزمي أن أسلك كل سبيل:
من البادية إلى الحضر، ومن الحضر إلى البادية.
25- أي حافظ ! إن أغانيك لتبعث السلوى،
إبان المسير في الشعاب الصاعدة الهابطة،
حين يغني الحادي ساحر الغناء،
وهو على ظهر دابته،
فيوقظ بغنائه النجوم في أعلى السماء.
30- ويوقع الرعب في نفوس الأشقياء.
وأنه ليحلو لي، أي حافظي الأقدس، أن أحيي ذكراك
عند الينابيع، وفي حانات الصهباء،
وحين تكشف المحبوبة عن نقابها قليلا
فيفوح منه عبير المسك والعنبر.
35- أجل ! إن ما يهمس به الشاعر من حديث الحب،
ليحمل الحور أنفسهن على العشق.
فإن شئتم إلا أن تحسدوا الشاعر على هذا الحظ

أو أن تحرموه منه وتعكروا صفوه عليه،
فاعلموا إذن أن كلمات الشاعر وقوافيه
40- تحلق دائما،
قارعة أبواب الجنة بهمس وهدوء
ناشدة لنفسها حياة خالدة.

وقد دون جوته يده يوم الرابع والعشرين من ديسمبر من عام 1814 تاريخا لنظم القصيدة. وكان هو نفسه قد شرح ما تريد القصيدة أن تفصح عنه إذ كتب يقول بأنها تسعى لإعطاء:

«معرفة كافية بمعنى وهدف هذا كله (أي معنى وهدف الديوان الشرقي).. . إن الشاعر هنا يصور نفسه على هيئة رحال. وهاهو ذا قد بلغ الشرق. وهو يريد أن يتملى عادات الشرق وأحواله، وما به من موضوعات خاصة وما يشيع فيه من أفكار دينية وآراء، بل إنه لا ينكر اتهامه بأنه مسلم حق»[77].

تفصح هذه الجمل عن الطابع العام لقصيدة «هجرة »: فهي تبين الأماكن والعصور التي ينوي الشاعر، بوصفه «رحالا »، ولوجها. وفي هذا كله يلخص جوته هنا الآفاق التي فتحتها له الدراسة الأولية للشرق.

ويحدثنا على وجه الخصوص، دفتر الذكريات اليومي، العائد إلى أيام إقامة جوته في ينا خلال الفترة الممتدة من 4 ديسمبر حتى 22 منه، أن الشاعر كان في تلك الأيام منكبا على دراسة الشرق. وأنه لأمر مفروغ منه أن الاهتمام بالشرق كان قد زاد منذ الأيام التي كان جوته قد قضاها في هايدلبرج والتي امتدت من 14 سبتمبر حتى 9 أكتوبر من عام 1814، إذ كان في هذه الأيام-التي لم يتحدث عنها في دفتر الذكريات اليومي، ولكنها موثقة بملاحظات مسهبة في العديد من الرسائل-بصحبة أستاذ اللغة العربية وآدابها بجامعة هايدلبرج هـ. أي. ج باولوس يوميا تقريبا، ولن نجافي الحقيقة إذا ما افترضنا أن جوته لم يتحدث مع هذا العالم المختص بشؤون الشرق بإسهاب حول موضوعات تخص الشرق فحسب، بل أنه كان يستخدم مكتبته أيضا، وبالتالي لابد أن يكون قد اطلع هنا أيضا على ترجمة وليم جونز للمعلقات أو ترجمة هارتمان لها نقلا عن ترجمة جونز. كما كان (أي جوته) قد التقى، في الأسابيع التي قضاها بعد ذلك في ينا، بالمستشرق

لورسباخ، فكانت مكتبته الخاصة هي الأخرى أيضا تحت تصرف جوته تماما كما كانت تحت تصرفه مكتبة صديقه المهتم بالشرق كنيبل (Knebel).

ومهما كان الأمر فلابد أن نفترض وجود دراسات معمقة جعلت في الإمكان كتابة قصيدة «هجرة» في ديسمبر عام 1814. فالطريقة التي يشير بها جوته إلى أهم عصور الشعر الشرقي تشهد على أنه في هذه الفترة كان قد ألم بالمادة إلماما أتاح له أن ينظر نظرة شاملة شبيهة إلى حد كبير بتلك النظرة التي اشتملت عليها الرسالة السابقة الذكر، أو بصورة أدق، مشروع الرسالة التي كانت موجهة إلى فون كوتا بتاريخ 16 مايو من عام 1815: فقصيدة «هجرة» قدمت الصياغة الشعرية لما كان قد صيغ نثرا في الرسالة السابقة الذكر. وكما جرى الحديث في مشروع الرسالة عن المعلقات، كذلك نجد فقرات في قصيدة «هجرة» ترنو ببصرها إلى عالم الشعر العربي البدوي القديم بقدر يفوق ما لاحظه شراح القصيدة. ومن هنا فإنه لأمر يدعو للغبطة حقا عندما ينوع الدارسون G.V.Loeper وK.E.Er matinger بأن المقطع الرابع يصف البيئة البدوية. فهذا أقل ما يمكن أن يقال في هذا السياق. وبناء على هذا أشار هؤلاء المعلقون عند شرحهم لقصيدة «دعوني أبك، محاطا بالليل»-التي سبق لنا أن تحدثنا عنها-إلى أوجه الشبه القائمة بينها وبين المقطع الرابع من قصيدة «هجرة»، فهنا أيضا يسود نفس الموقف: أن الشاعر «يرتحل مع القافلة»، ويجد نفسه في جمع من الحداة في الصحراء. وبالرغم من هذا كله، أغفل الشراح حتى الآن، الإشارة إلى المعلقات في هذا السياق [78]، لأنهم لم يدركوا أثرها على قصيدة «هجرة». ونود، فيما يلي إلقاء نظرة فاحصة على المقطع الثالث، على وجه الخصوص، من قصيدة «هجرة». فهنا تواجهنا آراء مختلفة تضع في طريق الشرح الدقيق الكثير من الصعاب والإشكالات، لاسيما إذا لم يستطع المرء تحديد المصدر الذي استقى منه الشاعر إلهاماته. ولنبدأ بالبيت رقم 15 وما بعده:

أجل، هنالك أود التملي بحدود الشباب:
فيكون إيماني واسعا عريضا وفكري ضيقا محدودا،
وأود أن أتعلم كيف كانت الكلمة هناك مهمة،
لا لشيء إلا لأنها كلمة فاهت بها الشفاه.

هنا يجري ربط وجهتي نظر مختلفتين بشكل يلفت النظر: فأولا يجري

الثناء على «حدود الشباب» المبكر، حيث يكون «الفكر ضيقا» إلى أبعد حد، وثانيا يجري إبراز «كلمة فاهت بها الشفاه» في مثل هذا العصر ووصفها بأنها «مهمة». ويختلف الشراح بشأن عبارة «كلمة فاهت بها الشفاه»، فالغالبية ترى أن المقصود بها هو المثل السائر، في حين يعتقد آخرون أنه يتعين النظر إليها على أنها نقيض الكلمة المكتوبة. والمشكل هنا هو أن الشراح يصرون على الأخذ إما بهذا الرأي أو ذاك ولا يقبلون الرأي الصائب على ما نعتقد، الذي يرى ضرورة تحميل هذه العبارة، وبشكل واع، كلا المعنيين. وسوف ننتهج فيما يلي هذا النهج، أعني أننا سنأخذ بكلا التفسيرين. فلو قرأنا مقدمة هارتمان للمعلقات، والتي سبق ذكرها مرارا وتكرارا، فسوف نجد فيها-وهو أمر يدعو للدهشة بلا مراء-فقرة تورد، في موضعين لا في موضع واحد، كلتا العبارتين السابقتين: العصر المبكر والكلمة الشفوية، مع ربط الأخيرة بعبارة «مهمة» في الحالين !

أما بشأن «الحكم والأقوال المأثورة والأمثال السائرة أو غير ذلك من المسميات (!).. . التي زين بها أصحاب المعلقات قصائدهم»، فيقول هارتمان في مقدمته (ص 33):

«إننا لا نعثر عند جميع الشعوب التي تخطت عهود الطفولة، وإن لم تبلغ بعد شأوا بعيدا في ثقافتها الفكرية، على تقص عميق للأخلاق والحكمة تحلل فيه كل الجزئيات وفق المعايير العلمية أو استنادا إلى نسق يقوم على نظريات ومبادئ محكمة الترابط للأخلاق والحكمة من الحياة: بل نجد قواعد معينة للفطنة العملية، وأقوالا وعبارات قصيرة هي حصيلة ما تراكم لدى أبنائها من تجارب وخبرات، وملاحظات وآراء عن الفضيلة والرذيلة، والسعادة والشقاء.

إنها بمنزلة دستورهم الأخلاقي، والثمار الأولى لفكرهم الثاقب، ومن هنا فهي مهمة وجديرة بالاحترام والتقدير من قبل كل امرئ لديه نزعة إنسانية.. لقد جعلت لتدخل أعماق الفؤاد وتحفر نفسها في الذاكرة».

هذه العبارات تشبه أن تكون شرحا للبيت الخامس عشر وما يتبعه من أبيات في قصيدة «هجرة». ولعل أول دليل على تأثر جوته في هذه القصيدة بالنص الذي اقتبسناه عن هارتمان هو التشابه الحرفي الواضح في بعض العبارات. فالاستخدام العجيب النادر لعبارة «كلمة فاهت بها الشفاه» ولعبارة

«مهمة»، هذا الاستخدام الذي يدعو المرء، بسبب صياغته المتميزة، إلى افتراض وجود مؤثر أوحى به، نجده عند هارتمان أيضا: فهو يصف «الحكم والأقوال المأثورة» المتداولة في الشعر العربي الجاهلي بأنها «مهمة». وإذا كان هارتمان قد رأى أن «الثقافة العقلية»عند عرب الجاهلية، «لم تبلغ.. . شأوا بعيدا»، فإن جوته يعود فيقول بطريقة غير مألوفة وبعبارات شبيهة بنص هارتمان: «فيكون إيماني واسعا عريضا وفكري ضيقا محدودا»، مع ملاحظة أن كلمة «الإيمان» ذاتها تستند إلى التفصيلات الواردة في نص هارتمان، ومع مراعاة الأهمية الكبيرة التي يوليها (أي هارتمان) لـ «حكم» الشعراء من حيث هي «دستورهم الأخلاقي». ولربما اتضح لنا تأثير نص هارتمان على قصيدة جوته بجلاء أكثر، إذا أمعنا النظر في تسلسل الأفكار. فالطريقة التي تتعاقب بها الأفكار وتتوارد في قصيدة «هجرة» تلفت النظر حقا: إذ يتساءل المرء بصورة غير إرادية عن الأسباب التي دفعت الشاعر للانتقال بأفكاره مباشرة من الثناء على «ضيق الفكر ومحدوديته» إلى أهمية الحكم والأقوال المأثورة. فلقد كان بالإمكان أن تتوارد على ذهنه سلسلة أخرى من الخواطر ربما كانت أقرب منها وأكثر احتمالا. إن نص هارتمان هو الذي يفسر لنا ذلك، حيث تتوارد الأفكار في هذا النص بنفس التسلسل: ففي بادئ الأمر يقدم وصف دقيق للثقافة العربية في العصر الجاهلي على أساس أنها كانت قد خرجت قبل فترة زمنية وجيزة من طور الطفولة، ومن ثم يجري الحديث عن قيمة الكلمة الشفوية، أي عن الحكم والأمثال السائرة أو الأقوال المأثورة، علما بأن وصف هذه الحكم بأنها «مهمة» يرد في هذا الموضع أيضا، كما ورد تماما عند جوته. والواقع أنه لا يمكن هذا التناظر والتوافق في تسلسل الأفكار ومحتواها بمحض المصادفة، ولو أخذنا هذه الحقيقة بعين الاعتبار، للاحظنا أيضا في كلا النصين كيف تم الربط بين الفكرتين الأساسيتين من خلال تحديد ظرفي لا يدرك للوهلة الأولى. فهارتمان يقول: «عند الشعوب التي تخطت عهد الطفولة.. . نجد.. . حكما قصيرة»، أما جوته فيقول: إن الكلمة المنطوقة «ذات أهمية كبيرة»، مما يدل على المعنى الأصلي للكلمة وهو أنها «ذات وزن كبير» و «جليلة الشأن» (*24).

هذا ما يخص التطابق مع هارتمان، حينما نفترض أن المراد بعبارة

جوته «كلمة فاهت بها الشفاه»هي الحكم والأقوال المأثورة والأمثال السائرة وغير ذلك من المسميات. أما إذا أردنا أن نفهمها كما فهمها شراح ومعلقون آخرون على أنها نقيض للكلمة المكتوبة، فثمة فقرة أخرى، في مقدمة هارتمان السابقة الذكر، تلفت هي الأخرى انتباهنا وتجلي لنا حقيقة الأمر. ففي الصفحة الرابعة من هذه المقدمة يقول هارتمان:

كانت هذه القصائد ذات نفع عظيم، إذ كانت، في العصور السحيقة القدم، بديلا عن اللغة المكتوبة.

لقد كانت بالنسبة للعرب هي ديوانهم وسجل محفوظاتهم الذي أودعوه وقائع أسلافهم وكنزهم الثري في اللغة والحكمة.. . وعند كافة الشعوب الخام (التي عاشت على الفطرة)، والتي بلغت مرحلة من التطور شبيهة بتلك المرحلة التي كان العرب قد بلغوها، كانت الأناشيد هي السجل الذي يحفظ لهم ذكرى أحداث «مهمة» في حياتهم، وتكاد أن تكون هي الوسيلة الوحيدة لنقد أخبار السلف إلى الخلف.

ومرة أخرى يبدو لنا هذا النص كما لو كان تعليقا على البيت الخامس عشر وما يليه من أبيات في قصيدة «هجرة». فمن جديد الحديث عن «العصور السحيقة القدم»و«الشعوب الخام»، التي تتميز بخاصية افتقادها «للغة المكتوبة»وبكون «القصائد الشعرية» ذات نفع عظيم «لأنها تنوب عن الكتابة، ولأن الكلمة المنطوقة تحفظ أحداث الماضي «المهمة»، كما أنها، في الوقت ذاته، «كنز ثري في اللغة والحكمة».. . مهمة. لا لشيء إلا أنها كانت «كلمة فاهت بها الشفاه» هو تعبير شديد القرب من نص هارتمان المذكور. ومما يؤكد ذلك أن هارتمان المذكور. ومما يؤكد ذلك أن هارتمان أشار في موضع آخر إلى أن «عددا ضئيلا من قدماء العرب كان قادرا على القراءة»[79].

هكذا يتبين لنا من شرح قصيدة «هجرة»، أنه حتى إذا اعتبرنا أن نص هارتمان الأخير مجرد عنصر مؤثر أو عامل ملهم، فسيظل بالإمكان تفسير عبارة «كلمة فاهت بها الشفاه» في البيت السابع عشر على أن المقصود بها هو القول المأثور والكلمة الشفوية المناقضة للكلمة المكتوبة، فكلا التفسيرين محتمل. وليست هناك أية ضرورة للتخلي عن أحدهما لحساب الآخر، إذ ينبغي على المرء ألا يفرض على الشاعر تفسيرا محددا مادام أنه يسمح لنا عمدا بأكثر من تفسير. ولعل الحالة بالذات أن تكون ذات فائدة كبيرة لأنها

تبين أن احتمال نص معين لأكثر من معنى، يمكن في ظروف معينة أن يكون له ما يبرره في مصدر واحد بعينه.

وقد اشتمل التقييم الإيجابي «لحدود الشباب»، والإطراء المتحمس لذلك العصر الذي كان فيه «الفكر»«ضيقا ومحدودا»-وهو الذي يرد في المقطع الثالث من قصيدة «هجرة»-اشتمل على ما جاء في ختام المقطع الثاني كحلقة وصل، وهو قول الشاعر:

«دون تصديع الرأس بالتفكير». فالصلة بينهما متينة، وكلاهما يعبر عن نفس المعنى تقريبا، إلا أن الأخير منهما قد صيغ بقدر أكبر من الخشونة. إن الشاعر جوته يهرب في قصيدة «هجرة» هذه إلى «الشرق الطاهر الصاف»ي ، لا من الاضطرابات العنيفة التي سببتها الحرب الدائرة آنذاك فحسب، بل ومن سوء الأحوال العقلية التي سادت ذلك العصر أيضا، أي بسبب الألاعيب الفكرية لفلاسفته بمذاهبهم المتكلفة..

ولا مراء في أن عصر المعلقات كان من جملة العصور التي استراح إليها الشاعر لبساطتها، لأنها عصور الطهر والحق والصفاء (البيت السابع).

ولقد أكد هارتمان في شروحه العديدة أن عصر المعلقات كان «الثقافة الفكرية» البسيطة الخالية من التعقيد. ولعل هذه الفكرة هي التي نبهت جوته إلى خلو العصر المبكر من المفاسد، لاسيما أنه كان قد قرأ بالتأكيد قول (هارتمان) في الصفحة 24 عن«العرب قبل محمد» بأنهم كانوا «بدوا رحلا يعيشون على الفطرة ولا يقيمون في مكان واحد»، أو قوله في الصفحة34 :

ينبغي على المرء ألا ينسى أبدا أن أصحاب المعلقات كانوا بدوا رحلا... يجوبون الصحراء الشاسعة طلبا للماء والكلأ لأنفسهم ودوابهم. لذلك كانت حياتهم تمضي على وتيرة واحدة.. . كما كان كنز تجاربهم محدودا (قارن هذا بالبيت الخامس عشر من قصيدة «هجرة» حيث يتحدث جوته عن «حدود الشباب»). ومن هنا، وبسبب وقوفهم، آنذاك، على أدنى درجات سلم الثقافة العقلية، حيث كانت أجنحة ملكاتهم القادرة على التخيل لا تزال سليمة ولم ينزع ريشها (قارن هذا بالبيت السادس عشر من قصيدة هجرة: «فيكون إيماني واسعا عريضا وفكري ضيقا محدودا»)، وكانت مشاعرهم جامحة وطباعهم ثائرة ونفوسهم شاعرة متفتحة لكل مؤثر

خارجي.. . فقد كان من الضروري أن تفتقر لغتهم للأفكار المجردة، وأن تصبح شاعرية حسية متقدة بالحماس والحمية، شأنها في ذلك شأن الشعراء أنفسهم.. . الذين ظلوا شعراء فطريين يطيعون سلطان قريحتهم فيقولون الشعر عفو البديهة وفيض الخاطر دون أن ينالوا قسطا من المعارف والعلوم (قارن هذا بمقدمة هارتمان، ص 5 أيضا). وبالتالي فإنها (أي المعلقات تقدم للمهتم بأمر الشعوب والدارس المتعاطف مع التاريخ القديم مادة واسعة وثرية لا غنى عنها في البحوث والدراسات المقارنة، كما أنها وسيلة بارعة في تعميق فهمهم لروح العصر البطولي وشحذ نظرتهم لطباع البشر الذين عاشوا في هذه الحقبة من الزمن حيث كان الفكر قد أفاق من سباته وتحرك.

لا مراء في أن هذه العبارات تبدو كما لو كانت تأكيدا على المقطع الثالث من قصيدة «هجرة» وتتمة له. ولكننا، على الرغم من هذا، نرى أن البيتين الأولين من هذا المقطع، أي البيتين السابقين على البيت الخامس عشر الذي كنا نتحدث عنه، قد تأثرا تأثرا مباشرا بالمعلقات. والواقع أن إدراك هذا التأثر هو الأمر الذي يكشف لنا عن المراد بهذين البيتين (البيتان الثالث عشر والرابع عشر):

هناك، حيث كانوا يوقرون الآباء،

ومن تسلط الغريب يأنفون.

فمدح السلف وتمجيد الآباء في مقدمة الموضوعات التي تناولتها كل المعلقات بصورة منتظمة [80]. وكذلك الأمر بالنسبة للأنفة من تسلط الغريب والتمرد عليه، فهي أيضا من الموضوعات التي تناولتها المعلقات. وكما يتبين من قصائد لبيد (بن ربيعة وعمرو (بن كلثوم) والحارث (بن حلزة) فإنه غالبا ما كان يجري الربط بين كلا الموضوعين فيذكران في نفس واحد. وللتدليل على هذا نقتبس، فيما يلي، بعض الأبيات من قصيدة عمرو (بن كلثوم) التي تبرز هذه الخاصية بشكل بين:

1- ألا لا يـــعـــلـــم الأقـــوام أنـــا

تـضـعـضـعـنـا وأنـا قـد ونـيـنـا [25*]

2- بـأي مـشـيـئـة عـمـرو بـن هـنـد

نـكـون لـقـيـلـكـم فـيـهـا قـطـيـنـا [26*]

3- ورثـنـا مـجـد عـلـقـمـة بـن سـيـف
أبـاح لـنـا حـصـون المجـد ديـنـا
4- ورثـت مـهـلـهـلا والخـيـر مـنـهـم
زهـيـرا نـعـم ذخـر الـذاخـريـنـا (*27)
5- وعـتـابـا وكـلـثـومـا جـمـيـعـا
بـهـم نـلـنـا تـراث الأكـرمـيـنـا
6- وذا الـبـرة الـذي حـدثـت عـنـه
بـه نـحـمـي ونـحـمـي المـلـتـجـيـنـا (*28)
7- وقـد عـلـم الـقـبـائـل مـن مـعـد
إذا قـبـب بـأبـطـحـهـا بـنـيـنـا
8- بـأنـا المـانـعـون لمـا أردنـا
وأنـا الـنـازلـون بـحـيـث شـيـنـا
9- إذا مـا المـلـك سـام الـنـاس خـسـفـا
أبـيـنـا أن نـقـر الـذل فـيـنـا

وهكذا نجد في هذه الأبيات، وفي باقي المعلقات، أن شقي أخلاقيتهم. الاعتداد بالحرية وإباء الضيم من ناحية، والفخر بالآباء وتمجيد الأجداد من ناحية أخرى، قد جاءا في نفس واحد وبشكل يعيد للذهن ترابطهما ويوضح ما كان جوته يقصده بقوله في البيت الثالث عشر:

هنالك، حيث كانوا يوقرون الآباء
ومن تسلط الغريب يأنفون.

وكان هارتمان قد أشار، وهو يشرح في مقدمته القصيدة السابقة الذكر، إلى هذا الترابط بشكل مسهب وعلى نحو شبيه بصيغة جوته، حيث قال في صفحة 172 : «يسوق عمرو بن كلثوم، بفخر واعتزاز، بطولات السلف وأعمالهم المجيدة، مشيدا بما كانوا ينعمون به من حرية وأنفة على مر الزمن، متهما الأعداء بالاستكانة للضيم ولاستبداد الملوك والحكام الغرباء».

والمهم في هذا السياق، حسب رأينا، هو على وجه الخصوص، اليقين بأن المقصود «بالآباء» في البيت الثالث عشر من قصيدة «هجرة»هم بدو الصحراء، وليس قدماء العبريين فقط، كما بدا لبعض الدارسين. ولما كنا سنعود إلى هذا الموضوع في موضع آخر من هذا الكتاب، فإننا نكتفي هنا

بالتذكير بالأصل المشترك بين العبريين والبدو العرب.

إن المقطع الرابع من قصيدة «هجرة» يصف، بشكل بين، عالم البدو ومحيط معيشتهم. وليس هذا رأينا فقط، بل هو رأي جل شراح القصيدة، الذين يتفقون أيضا على أن هذا المقطع يصور البيئة وطريقة الحياة البدوية. ومما يعزز هذا الرأي بصورة أخرى تأكيد هؤلاء الشراح على وجود تشابه شديد بين هذا المقطع الرابع وبين قصيدة «دعوني أبك، محاطا بالليل»[81]، فكما بينا في الصفحات السابقة في هذا الكتاب، هناك علاقة متينة بين هذه القصيدة (أي قصيدة «دعوني أبك») وبين المعلقات.

ومن المحتمل جدا أن تكون المقدمة التي كتبها هارتمان لترجمته للمعلقات قد أثرت كذلك على المقطع الرابع من قصيدة «هجرة»الذي يقول فيه:

وفي يميني أن أدخل في زمرة الحداة،
وأن أجدد نشاطي في ظلال الواحات
حين أرتحل في رفقة القافلة،
متجرا في الشيلان والبن والمسك،
وفي عزمي أن أسلك كل سبيل:
من البادية إلى الحضر ومن الحضر إلى البادية.

ففي الصفحة السابقة يتحدث هارتمان عن «قوافل تضم أعدادا غفيرة من جمال محملة بأثمن السلع وأنفس التوابل» تجوب الصحراء قاصدة مدينة معينة ذكرها هارتمان بالاسم. كما نجد في الصفحة رقم 17 عبارات مشابهة، إذ يقول: «فبوساطة الجمال كانوا يتحصلون على قوتهم، وعلى ظهورهم كانوا يجلبون من أطراف الجزيرة العربية الشاسعة ما ينقصهم من قمح وتمر ونبيذ وما شابه ذلك وينقلون إلى سكان المدن ما يفيض عن حاجتهم».

كما يجدر التنبيه، أخيرا وليس آخرا، إلى أوجه الشبه القائمة بين بيتين من المقطع الأول من قصيدة «هجرة» من ناحية، والجمل الأولى التي يبدأ بها هارتمان «مقدمته» من ناحية أخرى، فهذه الجمل تلفت النظر فعلا، بسبب موقعها في مطلع الكتاب أولا وبسبب كتابتها مبرزة بحروف متباعدة ثانيا. ففي الصفحة الثالثة وما يليها يقول هارتمان:

«إن المعلقات التي أقدمها هنا للجمهور في ترجمة جديدة، هي حصيلة

ما فاضت به قريحة سكان الصحاري العربية البعيدة الذين ظلوا يقتفون خطى آبائهم القدماء (!) في العادات والتقاليد والطبائع والسجايا وطرائق الحياة وأساليبها، ويجوبون بإبلهم الصحراء الواسعة المترامية الأطراف الواقعة بين الفرات والنيل والممتدة حتى أقاصي الجزيرة العربية، مفضلين، شأنهم في ذلك شأن آبائهم وأسلافهم، الحرية على الثروة والمال والاستكانة إلى الراحة وترف العيش».

من الواضح هنا أن هذا النص قد ترك أثره على البيت الرابع من المقطع الأول من قصيدة «هجرة»ففي هذا البيت والبيت الذي يسبقه يقول الشاعر:

فلتهاجر إلى الشرق الطاهر الصافي

كي تستروح نسيم الآباء الأولين.. .

وكان البيت الرابع في الأصل على النحو التالي: «كي تستروح نسيم الجنة»، إلا أن هذا لا يغير من الأمر شيئا، فالعبارات التي سبق لنا أن اقتبسناها من هارتمان تذكرنا بالجنة أيضا، لأن الفرات والنيل نهران من أنهار العالم الأربعة التي كان موسى قد ذكرها كحدود لجنة عدن ! ولا مراء في أن سبب اختيار عبارة «نسيم الآباء» بدلا من «نسيم الجنة» يرجع، من ناحية، إلى رغبة الشاعر في تفادي استخدام كلمة «الجنة» مرتين، لأنها ترد، بمعنى آخر، في نهاية القصيدة، ومن ناحية أخرى إلى اعتقاده بأن عبارة «نسيم الآباء» أكثر انطباقا على ما يرمي إليه. ومن هنا فليس بالمستبعد أبدا أن تكون مقدمة هارتمان هي التي أوحت لجوته بهذه الكلمة، أعني «نسيم الآباء» ، ويتعزز هذا الاعتقاد متى ما أخذنا بالحسبان أن كلمة «الآباء»قد وردت في السطور الأولى من المقدمة. ويتضح لنا التأثير العظيم الذي تركته مقدمة هارتمان على قصيدة جوته بصورة أكثر جلاء، حينما نلقي نظرة على تلك السطور من المقدمة التي تأتي بعد الفقرة الآنفة الذكر مباشرة، ففي هذه السطور يؤكد هارتمان في الصفحة الرابعة على:

إن هذه القصائد انعكاس صاف (!) لروح العرب قبل محمد (ﷺ) ولطبيعتهم وعاداتهم وتقاليدهم، إنها ذات شأن خطير حتى بالنسبة لزمننا الراهن، فهي نصب رائع يعبر عن طرائق تفكير هذا الشعب البدوي وإخلاصه واستقامته الخشنة المتشددة (!).. . (إنها تسم) سجية الناس عاشوا في

هذه الحقبة التي أفاق فيها الفكر من سباته»

من الواضح أن هذه السطور تقترب من مطلع المقطع الثاني من قصيدة «هجرة» بحيث يشترك النصان في استخدام نفس الكلمات، ففي البيت السابع والأبيات التي تليه نقرأ:

إلى هنالك حيث الطهر والحق والصفاء،

أود أن أقود الأجناس البشرية،

حتى أنفذ بها إلى أعماق الأصل السحيق.

وحتى لو أهمل المرء البحث في مسألة الموضوعات التي تناولها جوته في قصيدته «هجرة» وعلاقة هذه الموضوعات بالشروح التي قدم بها هارتمان ترجمته للمعلقات وعمق هذه العلاقة، فإننا نظل على يقين من أن بعض أجزاء القصيدة، وبخاصة المقطعان الثالث والرابع، قد صورت على ضوء السياق السابق الذكر عالم المعلقات. إن معرفة هذه الحقيقة، تساعدنا بكل تأكيد على فهم القصيدة. كما سيبدو لنا، على وجه الخصوص، مجرى القصيدة وتتابع مقاطعها أكثر وضوحا عندما نأخذ الحقب الزمنية الواردة فيها بعين الاعتبار. ففي المقطع الأول يجري الحديث عن الخضر والآباء، ومن هنا يستعيد ذكرى حقبة زمنية مبكرة جدا، كان جوته قد قرأ من أخبارها عند «هامر» أن الخضر كان معاصرا لموسى [82]. في المقطع الثاني يتحدث جوته عن حقبة زمنية لاحقة، وهي «أعماق الماضي السحيق» حيث تلقت البشرية «من لدن الرب وحي السماء بلغة الأرض»، وهذا المقطع يشير، على ما يبدو، إلى ألواح موسى وأسفار الزند-أفيستا لزرادشت، كما تشير بطبيعة الحال إلى القرآن الكريم.

أما المقطعان الثالث والرابع فإنهما يصوران عالم بدو الصحراء، عالم شعراء المعلقات. وتنتقل القصيدة من ثم-أي من المقطع الخامس-إلى عصر حافظ (الشيرازي)، وبهذا تنتقل جغرافيا إلى بلاد الفرس، وزمنيا إلى العصور الوسطى والحديثة. إلا أن الأمر الجدير بالانتباه هو أن الشاعر قد أطال المكوث عند بدو الصحراء العرب، على الرغم من أنه كان آنذاك في المرحلة الأولى من انشغاله بالديوان الشرقي، هذا الانشغال الذي اتسم بالإعجاب الشديد بحافظ. وإذا كان جوته قد أراد النفاذ إلى «أعماق الماضي السحيق» (المقطع الثاني)، والهجرة «إلى الشرق الطاهر الصافي»

كي يستروح «نسيم الآباء» (المقطع الأول)، فما كان بمستطاعه العثور على أصالة العادات والتقاليد وحيويتها، وبساطتها وصفائها وطهرها، عند أي شعب آخر غير بدو الصحراء العرب [83]. فالبدو هم الذين ظلوا، على مدى آلاف السنين، متمسكين بأساليب حياة الآباء الأولين، تلك الأساليب التي كانت تقترب، من وجوه عديدة، من أسلوب حياة «الآباء» العبريين أيضا [84]. ولربما كان هذا الأمر أيضا قد تراءى لمخيلة جوته، فاقتضت منه «هجرته» إلى «أعماق الأصل السحيق» أن يهاجر إلى البدو الذين يمثلهم شعراء المعلقات أصدق تمثيل..

ثالثا: «أنى لك هذا»[*29]

القصيدة الثانية التي أشار لها جوته في الرسالة المكتوبة يوم 16 مايو 181 [85] هي، على ما يبدو، القصيدة التالية التي تشكل فاتحة «كتاب سوء المزاج»[86][*30].

«أنى لك هذا؟
وكيف أمكن أن يأتيك ؟
وكيف استخلصت من فتات الحياة هذه الذبالة؟ [*31]
التي يسرت لك
5- أن تومض آخر شعلة
في نيرانك من جديد؟»
لا يخطرن ببالكم
أن هذه الشعلة معتادة
ففي أقصى الأقاصي،
10- في محيط النجوم،
لم أضل، بل كنت أحيا
كأنما ولدت من جديد.
هناك، حيث أمواج الأغنام البيضاء
قد غمرت التلال،
15- كنت أنعم برعاية حداة رزينين،
يسرون بالضيف وبالقليل من قوتهم يقرون،

ألا ما أطيبهم وأحبهم إلى النفس
فكل واحد منهم يقر عيني.
وفي الليالي الرهيبة،
20- وتحت تهديد الغارات
كان هدير الإبل
ينفذ في الأذن والنفس
ويملأ الحداة
بالفخر والخيلاء
25- وباستمرار تقدم المسير
وباستمرار اتسع المكان
وتنقلنا كله
بدا فرارا أبديا،
ومن وراء البيداء والركبان
30- يرف شريط أزرق من بحر خداع (32*)

وعلى نحو مشابه لقصيدة «هجرة» يقدم هنا أيضا وعلى وجه التحديد في المقطعين الثالث والرابع، وصف للبيئة البدوية، ولكن على نحو أكثر إسهابا. ولقد نبه الشراح والمعلقون بالفعل إلى هذا التشابه، إلا أنهم غفلوا عن أن تشابه كلتا القصيدتين يرجع إلى تأثر كلتيهما بالمعلقات. وكان سجل فيسبادن الذي يرجع إلى 30 مايو من عام 1815 قد اختار عنوانا لقصيدة «أنى لك هذا؟ كلمة: «قافلة». وما من شك في أن هذا العنوان يفصح عن الصلة التي تربط هذه القصيدة بقصيدة «هجرة»، ففي الأخيرة أيضا «ارتحل» الشاعر «في رفقة القافلة» (البيت 21). وإذا كان الشاعر هناك يهاجر أو يفر (البيت الثالث)، فإنه هنا «يسير» سيرا لا يخلو في الواقع من فكرة الهجرة والفرار. فهو يقول في البيتين 27 و 28:

وتنقلنا كله
بدا فرارا أبديا..

وعلى الرغم من هذا التشابه، فإن قصيدة «قافلة» تتميز عن قصيدة «هجرة» بأن وصف البيئة البدوية يشكل الموضوع الرئيسي في هذه القصيدة التي يستهل بها «كتاب سوء المزاج» استهلالا رائعا. إننا نجد بين مقاطعها

الخمسة ثلاثة مقاطع نذرها الشاعر لهذا الموضوع، في حين أن قصيدة «هجرة» لم تتناوله إلا في مقطع واحد فقط وهو المقطع الرابع. وبالاستناد إلى هذه الحقيقة يمكننا أيضا التكهن بتاريخ كتابة قصيدة «قافلة». فسجل فيسبادن الذي يذكر التسمية لا يستفاد منه إلا أن القصيدة قد كتبت قبل الثلاثين من مايو عام 1815. غير أن هناك ملاحظة في دفتر ذكريات جوته اليومي تعود إلى يوم 23 فبراير من عام 1815 ونصها الحرفي: «(وقت الضحى) المعلقات، حال البدو» ومعنى هذا أن جوته كان منشغلا طيلة صبيحة ذلك اليوم بالتعرف على «حال البدو وربما أمكننا القول بأنه قد وضع نفسه في الحال التي هم عليها. من هنا يتعاظم الاحتمال بأن قصيدة «أنى لك هذا؟»(قافلة)، هذه القصيدة قدمت في الديوان الشرقي وصفا مسهبا للبيئة البدوية، لم تكن في الواقع سوى حصيلة هذا الانشغال. أضف إلى هذا أن هناك أكثر من سبب يدعونا إلى افتراض أن جوته لم يقصد بتلك الملاحظة سوى أنه قد أتم قصيدة معينة، فعبارة «حال البدو» جاءت بعد ذكر مؤلف [*33] كانت قراءته له بالغة التأثير فيه-وفي وقت الضحى، أي في ذلك الجزء من النهار الذي تعود فيه جوته على إنجاز معظم إنتاجه. ولو أخذنا هذه الظروف كلها وكذلك الطريقة المألوفة لدى جوته عند تدوين يومياته بعين الاعتبار، فلن نكون مخطئين بافتراضنا أنه كان يقصد بملاحظته السابقة نظم قصيدة تصور حال البدو. ويؤكد هذا الافتراض أن جوته رجع في يوم 27 فبراير من عام 1815 فدون في دفتر يومياته العبارة السابقة «(وقت الضحى)-المعلقات» وأنه في اليوم التالي، أي يوم 28 فبراير، قد تمت القراءة التي سبق ذكرها من المعلقات لدى الدوقة لويزة [87].

نستخلص من هذا كله أن قصيدة «أنى لك هذا؟»(قافلة) لابد أن تكون قد نظمت في يوم 23 فبراير أو بعده بأيام قليلة، إذ كان جوته منكبا في هذا اليوم وفي الأيام التالية على دراسة ترجمة هارتمان للمعلقات التي كان قد استعارها من مكتبة فايمار في يوم 22 فبراير [88]. ونظرة خاطفة إلى مقدمة هارتمان للمعلقات، هذه المقدمة التي كان جوته قد تأثر بها في مناح أخرى أيضا، تبين لنا بكل جلاء أن عبارة «حال البدو» المدونة في دفتر الذكريات اليومي العائد إلى 23 فبراير عام 1815، مستمدة من هذه المقدمة.

ففي هذه المقدمة كثيرا ما يرد في سياق وصف «حياة الرعي» عند العرب، الحديث عن «الحال»التي يعيشونها و«الحال التي تسود عاداتهم وتقاليدهم»، كما يرد وصف «البدو»وهم «يرحلون بقوافلهم من مكان إلى آخرا وما شابه ذلك (قارن هذا بالبيت السابع والعشرين من قصيدة «قافلة»). وهكذا تصلح عبارة «حال البدو» لأن تكون عنوانا لكثير من فصول مقدمة هارتمان. وعند المقارنة يتبين لنا كذلك تطابق الجزئيات الجوهرية التي ترسم بها قصيدة «قافلة» البيئة البدوية، مع الملامح التي كان هارتمان قد ركز عليها وأبرزها. ولنلق في بادئ الأمر نظرة على البيتين التاليين من المقطع الثالث اللذين يشيدان بسجية متميزة جدا، ألا وهي كرم الضيافة. ففي البيتين الخامس عشر والسادس عشر يقول جوته:

وأنا أنعم برعاية حداة رزينين،

يسرون بالضيف وبالقليل من قوتهم يقرون.

فهارتمان أيضا كان قد تحدث في الصفحة الأولى في مقدمته عن كرم الضيافة عند العرب إذ قال في أول جملة:

«كان كبرياء العرب قبل محمد ﷺ يدفعهم لأن يحتكموا للسيف (1) في الذود عن إخوانهم، والثأر ممن يمس كرامتهم، والدفاع عن مواطنهم، كما كان كبرياؤهم يحتم عليهم (2) استضافة الغريب وإكرامه وإشراكه فيما بقي لديهم من الزاد (!) وحمايته والدفاع عنه إذا جاءهم مستغيثا (!)، كما كان يستلزم منهم (3) الإشادة والتفاخر، بفصيح البيان وعلى رؤوس الأشهاد، بمناقب الآباء والتغني بروائع أعمالهم».

وعند مقارنة أبيات جوته السابقة الذكر مع نص الفقرة التي اقتبسناها من مقدمة هارتمان-وسوف نضيف إليها نصوصا أخرى فيما بعد-نلاحظ بعض وجوه التطابق، بينهما في الموضوعات التالية: أولا «يسرون بالضيف وبالقليل من قوتهم يقرون»، (فبما أنهم يتقاسمون مع الضيف آخر ما لديهم من قوت، فلن تكون هذه الاستضافة بطبيعة الحال إلا «بالقليل من قوتهم»)، وثانيا: «أنعم برعاية.. .» (فكرم الضيافة عند البدو وما ينطوي عليه من «رعاية» للغريب يعني ضمنيا «حمايته» أيضا «من كل ما يتهدده»)، وثالثا وأخيرا وليس آخرا، هناك النعت «رزينين» (أو الجادين في البيت الخامس عشر) الذي يرد بصورة ضمنية مع السمات التي يرسمها هارتمان للبدوي

في الجملة الأولى من الفقرة المذكورة: فالبدوي يفخر بسيفه ويحتكم إليه في الثأر لكرامته إذا ما جرحت، وللدماء إذا ما سفحت، كما أنه ينزع للحرية ويميل لحياة الغزو. والواقع أن هذه السمات كلها تمثل الموضوعات التقليدية التي يطرقها شعراء المعلقات. ومن هنا يصف هارتمان المعلقات التي تشيد بالثأر للدم المسفوح بأنها أروع القصائد وأسماها ويسميها «أشعارا رزينة» (ص 25)، كما يقول في موضع آخر وفي سياق الحديث عن إحدى هذه القصائد أنها «دبجت بنبرة تعبر عن صرامة وجدية ورزانة» (ص 100)[89]. كما أن هناك علاقة بين ما ذكره هارتمان، في المنزلة الثالثة من نصه السابق الذكر، عن ميل العرب إلى «الإشادة والتفاخر بفصيح البيان وعلى رؤوس الأشهاد بمناقب الآباء.. .»، وبين تلك الملامح والسمات التي يشير إليها البيتان الثالث والعشرون والرابع والعشرون اللذان يقول فيهما جوته:

.. .. ويملأ الحداة

بالفخر والخيلاء..

ولكن لنرجئ الآن الحديث عن هذه العلاقة، لكي نتتبع موضوع كرم الضيافة الذي كان هارتمان قد تناوله قبل ذلك في مقدمته (على صفحة 27 وما بعدها) بإسهاب أكثر:

«لا توجد أية فضيلة يقبل عليها العربي بنبل وشهامة وتجرد تام من أية منفعة شخصية كفضيلة إكرام الضيف. ولا تشهد على تأصل هذه السجية فيهم أقوالهم وأشعارهم فحسب، بل يشهد عليه أيضا رحالة العهود الحديثة وما كتبوه من مؤلفات تصف رحلاتهم إلى تلك الديار. ولقد بلغ إجلالهم لواجب الضيافة وتقديسه حدا يحتم عليهم أن يموتوا دفاعا عمن أجاروه حتى وإن شاءت المصادفات أن يكون هذا الضيف ألد الأعداء (!).. . هذه السجية المرموقة في خلق فرسان العرب وأبطالهم، والتي تقف على طرفي النقيض مع روحهم القتالية لا تسود المعلقات فحسب، بل تطبع جل الأعمال الشعرية العربية المبكرة أيضا.. . (ص 29). وكما يفتخر شعراؤنا المتوجون بأكاليل الغار ببطولاتهم الجسورة في الحروب والأخطار وبكرم ضيافتهم للغريب، ويشيدون بإخلاصهم ووفائهم ويتغنون بتسامحهم ورحابة صدرهم وغير ذلك كثير، فإن الشعراء العرب ينصرون الضعيف، ويواسون الأرامل، أنهم يقفون مع أبناء القبيلة في محنتهم ويساعدون المحتاج-هذه هي المكارم

والفضائل التي ينسبونها لأنفسهم ويتغنون بها».

وهكذا يبدو لنا بجلاء هنا أيضا إلى أي حد استطاع جوته أن يبرز الطابع الأساسي لعرب البادية عندما أشاد بسجية السخاء وكرم الضيافة التي يتحلون بها، كما كشف له النص السابق عن ناحية أخرى من حياة البدو فألهمه البيتين السابع عشر والثامن عشر التاليين:

ألا ما أطيبهم وأحبهم إلى النفس

فكل واحد منهم يقرعيني.

ولا ريب في أن وصف قوم رحالة يجوبون الصحاري والبوادي، والغزو دأبهم والإغارة نهجهم، بهذه الصفات، أمر ينطوي على الجسارة، لاسيما أن الشاعر نفسه يشير بعد ذلك مباشرة إلى روح الحرب والتنازع المستفحلة فيهم، إذ يقول (في البيت التاسع عشر وما بعده):

في الليالي الرهيبة

وتحت تهديد الغارات.. .

غير أن كرم الضيافة وما يمليه على المضيف من التزام بحماية الضيف الملاحق، من السجايا التي تكمل الصورة. وقد أراد جوته أن يؤكد هذه السجية في أخلاق البدو ويبرزها بوضوح. ألم يقل عنترة، صاحب إحدى هذه المعلقات (ص 153 من ترجمة هارتمان):

أثنـــي عـــلى بمـــا عـــلمـــت فـــإنـــنـــي

ســـمـــح مـــخـــالـــقـــتـــي إذا لـــم أظـــلـــم

وإذا صـــحـــوت فـــمـــا أقـــصـــر عـــن نـــدى

وكـــمـــا عـــلـــمـــت شـــمـــائـــلـــي وتـــكـــرمـــي

من هنا تبدو عبارة جوته: «ألا ما أطيبهم وأحبهم إلى النفس» قريبة كل القرب من هذه السجايا التي يتغنى بها الشاعر الجاهلي، ولذلك فهي عبارة شديدة الواقعية، وسيتضح مدى جرأتها وجسارتها متى ما أمعنا النظر في المصدر الذي استقى منه جوته تصوراته عنهم.

ولنصغ السمع الآن إلى مقاطع أخرى من المعلقات نفسها وما تقوله بشأن هذه التصورات.

فها هو عمرو (بن كلثوم) يقول (وقد وردت الترجمة الألمانية لهذه الأبيات في صفحة 192 وما بعدها من كتاب هارتمان):

وقـــد عـــلـــم الـــقـــبـــائـــل مـــن مـــعـــد
إذا قـــبـــب بـــأبـــطـــحـــهـــا بـــنـــيـــنـــا
بـــأنـــا المـــطـــعـــمـــون إذا قـــدرنـــا
وأنـــا المـــهـــلـــكـــون إذا ابـــتـــلـــيـــنـــا
وأنـــا المـــانـــعـــون لمـــا أردنـــا
وأنـــا الـــنـــازلـــون بـــحـــيـــث شـــيـــنـــا
وأنـــا الـــعـــاصـــمـــون إذا أطـــعـــنـــا
وأنـــا الـــعـــازمـــون إذا عـــصـــيـــنـــا

ولبيد (بن ربيعة) يقول (والترجمة الألمانية لأبياته التالية على صفحة 139 من كتاب هارتمان):

1- وجـــزور أيـــســـار دعـــوت لحـــتـــفـــهـــا
بمـــغـــالـــق مـــتـــشـــابـــه أجـــســـامـــهـــا
2- أدعـــو بـــهـــن لـــعـــاقـــر أو مـــطـــفـــل
بـــذلـــت لجـــيـــران الجـــمـــيـــع لحـــامـــهـــا
3- فـــالـــضـــيـــف والجـــار الجـــنـــيـــب كـــأنمـــا
هـــبـــطـــا تـــبـــالـــة مـــخـــصـــبـــا أهـــضـــامـــهـــا
4- تـــأوي إلـــى الأطـــنـــاب كـــل رذيـــة
مـــثـــل الـــبـــلـــيـــة قـــالـــص أهـــدامـــهـــا
5- ويـــكـــلـــلـــون، إذا الـــريـــاح تـــنـــاوحـــت
خـــلـــجـــا، تمـــد، شـــوارعـــا أيـــتـــامـــهـــا
6- فـــضـــلا وذو كـــرم، يـــعـــين كـــل الـــنـــدى
ســـمـــح، كـــســـوب رغـــائـــب، غـــنـــامـــهـــا

وطرفة (بن العبد) يقول (ورد البيت في ترجمة هارتمان ص 80):

7- وكـــرى إذا نـــادى المـــضـــاف مـــجـــنـــبـــا
كـــســـيـــد الـــغـــضـــا نـــبـــهـــتـــه المـــتـــورد

ولا ريب في أن هذه المقاطع من الشعر العربي قد سهلت علينا تفهم السبب الذي دفع جوته لأن يبدأ وصفه لـ «حال البدو» بالحديث عن كرم الضيافة عندهم. فمن هذه النصوص يتبين لنا أن «السرور بالضيف» والحفاوة به هما من أكبر دواعي الفخر والاعتزاز عند البدو، وكذلك الأمر

بالنسبة للبيت الأخير من المقطع الثالث الذي يقول فيه جوته:

فكل واحد منهم يقر عيني

إذ نفهم معناه بصورة أفضل متى فسرناه على ضوء المعلقات، عندئذ يتضح لنا أن جوته لم يشأ أن يقول إن كل واحد من هؤلاء «القوم»كان يسر النفس ويسعدها-فهذا التفسير وإن كان الأقرب إلى الظن، هو أسخف التفسيرات وأكثرها ابتذالا-وإنما كان يريد أن يقول إن كل واحد دخلت عليه قد غمرني بكرم الضيافة وطمأنني بحمايته التي يضفيها، دائما وأبدا، على كل ضيوفه. ومما تجدر الإشارة إليه هنا بشأن بيت جوته السابق ذكره: «ألا ما أطيبهم وأحبهم إلى النفس» أني وقعت في الطبعة الفرنسية من كتاب إدوارد سكوت ويرنجز (Eduard Scott Warings) «رحلة إلى شيراز» (وكان جوته قد عكف أيضا على قراءته إبان نظمه قصيدته «قافلة») على جملة ذات دلالة مهمة في هذا السياق، ففي الصفحة 201 يقول المؤلف: «لقد ذهبنا إلى جنوب السهل وشماله، وزرنا البدو الرحل في خيامهم، فأعطانا هؤلاء البسطاء الطيبون الحليب والجبن، وهما من المنتجات المهمة في مثل هذا الفصل من السنة»(90).

أما المقطع الرابع من قصيدة «قافلة» فإنه يذكر بسيادة المعارك والحروب في الحياة اليومية للبدو الذين يعيشون دوما «تحت تهديدات الغارات». وتعكس هذه السمة أيضا جانبا من أحوال البدو لم يكن من الممكن أن تخلو منه القصيدة التي تستحضر الحياة العربية في العصور المبكرة. وإذا كان الشاعر قد استهل «كتاب سوء المزاج» من ديوانه بهذه القصيدة، فلربما كان سبب ذلك يكمن في ما تنطوي عليه من عناصر ذات طبيعة حربية نوه بها المقطع قبل الأخير على وجه الخصوص. ويجدر بنا أن نلاحظ أن المعلقات قد أولت اهتماما كبيرا للمعارك والاشتباكات المسلحة التي يكمن سببها، في أغلب الأحوال، في حب الحرية والأنفة من هيمنة الغرباء وتسلطهم، كما اتضح لنا في سياق الحديث عن البيت الرابع عشر من قصيدة «هجرة:< «ومن تسلط الغريب يأنفون». والواقع أنه كان من السهل جدا على جوته أن يستلهم من المعلقات موضوعات يشير بها إلى حروب التحرير الألمانية من تسلط نابليون ويشيد بها. إلا أن هذا الأمر لم يكن في حسبانه، ولذلك لم يسهب في المقطع الرابع من قصيدة «قافلة» في الحديث عن الجانب الحربي،

بل تناوله بإشارة سريعة ومكثفة جدا، صحيح أنه يذكر الغارات، إلا أنه لا يصورها عن كثب، وإنما يكتفي بالتركيز على وصف الأجواء العامة التي تسبقها والتي تليها:

وفي الليالي الرهيبة
وتحت تهديد الغارات
كان هدير الإبل
ينفذ في الأذن والنفس
ويملأ الحداة
بالفخر والخيلاء.

ولكي يرسم جوته هذه الصورة الحية ذات الطبيعة المتميزة، لا بد أن يكون قد راجع-كما هي عادته في الديوان وفي أعماله الأخرى-مصادر أصيلة واستند إلى أسس واقعية ولو ألقينا نظرة سريعة على قوله اللافت للانتباه: «كان هدير الإبل.. .»، لتبين لنا في الحال أن المعلقات هي التي ألهمته هذه الصورة. والسنوات الطوال التي قضيتها في دراسة المصادر التي اعتمد عليها جوته، قد بينت لي بقدر ما استطعت أن تفصيلات من هذا القبيل لا ترد إلا في هذه القصائد المرتبطة بوصف معركة ليلية معينة. ففي قصيدة الحارث (بن حلزة) نقرأ مثلا (وقد وردت الأبيات في صفحة 204 من ترجمة هارتمان):

1- أجمعوا أمرهم عشاء فلما
أصبحوا أصبحت لهم ضوضاء
2- من مناد ومن مجيب ومن
تصهال خيل خلال ذاك رغاء

ويتبع هذين البيتين مباشرة، وفقا للتقليد السائد في المعلقات الأخرى، فخر البطل الباسل بنفسه وبقومه، وهو الفخر الذي استوحاه جوته، كما سنرى فيما بعد، عندما اختتم المقطع الذي يتناول الغارات الليلية بهذين البيتين: «ويملأ الحداة / بالفخر والخيلاء» وثمة أمثلة أخرى عن «هدير الإبل» نذكر منها قول عنترة في معلقته (ص: 153 من ترجمة هارتمان):

1- بركت على درب الرداع كأنما
بركت على قصب أجش مهضم

وقول طرفة (بن العبد) (وقد ورد البيت في ترجمة هارتمان ص 82):

2- إذا رجـعـت فـي صـوتـهـا خـلـت صـوتـهـا

تجـــاوب أظـــآر عـــلـــى ربـــع ردي

ويقول عمرو (بن كلثوم) (وهو في ترجمة هارتمان ص / 180):

3- فـمـا وجـدت كـوجـدي أم سـقـب

أضـلـتـه فـرجـعـت الحـنـيـنـا

وكان هارتمان قد كتب في الصفحة 35 من مقدمته قائلا:

ويقارن أولئك الشعراء.. . تنهد الإبل من شدة كلالها بحفيف الحلفاء على حواف الأنهار والجداول.

كما علق على قصيدة عمرو(بن كلثوم) فقال في الصفحة 165:

وأخذ هذا العربي [*34].. . القوس ورمى الناقة فقتلها. وسمعت البسوس أنين الناقة وهي تلفظ أنفاسها الأخيرة، فراحت تصرخ في ألم مطالبة بالثأر لناقتها.

ويتبين لنا من هذه الشواهد أن وصف الإبل كان من الموضوعات التي دأب شعراء المعلقات على تناولها، إذ كان جزءا من الهيكل العام للقصيدة، ومن هنا يعد التكرار [91] والإسهاب في وصف الجمل سمة تميزت بها المعلقات عن سائر ما كان جوته قد تعرف عليه من الأدب الشرقي الغزير. ولعل هذا الأمر هو الذي يفسر السبب الذي جعل قصيدة «قافلة» تتأثر في سياق حديثها عن «حال البدو»بالصور التي رسمها شعراء المعلقات لإبلهم. وإذا كان جوته قد استخدم عبارة «هدير الإبل، فما ذلك إلا لأنه أراد أن يأتي بكلمة أقوى من كلمتي هارتمان المستهلكتين إلى حد ما[*35]: «تنهد» و «شكوى»(لا سيما أن النواح والتنهد مصطلحان يختصان بعالم الإنسان أكثر من عالم الحيوان..).

وهناك أمر آخر يجدر بنا ملاحظته: فعند جوته لا «ينفذ»«هدير الإبل»«في الأذن والنفس» فحسب، بل إنه كذلك:

... يملأ الحداة

بالفخر والخيلاء

ولقد دعا البيت الأخير الشراح والمعلقين لأن يأتوا بما يجود به خيالهم العريض من تفسيرات أخطأت كلها الهدف الأساسي. فجوته قد وضع هنا

نصب عينيه إحدى السمات الرئيسية للشعراء البدويين، وأعني بها استهلالهم كل معركة بالتفاخر، إذا كانوا يشيرون في سياق هذا التفاخر البليغ بكل شيء يعتد به البدوي ابتداء من فرسه وناقته وانتهاء بفضائل قومه وآبائه وبمناقبه هو ذاته ؛ بشجاعته في ساحة الوغي، وبما جبل عليه من سجايا تتجسد فيها البسالة وعزة النفس والجود والحلم والأقدام وغير ذلك من كريم الخصال. وكان هارتمان قد أشار في العديد من المواضع من مقدمته التي استقى منها جوته تصوراته بشأن «حال البدو»إلى نزوع العرب الجاهليين للتعبير الشعري عما تزخر به نفوسهم من تفاخر واعتزاز بالذات [92]. ففي سياق تعداده للموضوعات التي تقوم عليها بنية المعلقة، أسهب في التركيز على هذا التفاخر بصورة تلفت النظر[93]. وللتدليل على هذا نقتبس في السطور التالية فقرة من شرح هارتمان لقصيدة عمرو (بن كلثوم)، تعبر على نحو دقيق عن هذه السجية الخاصة لدى العرب الجاهليين كما تتطابق مع أبيات جوته. ففي الصفحة 173 يقول هارتمان:

«وتشتمل بقية القصيدة على تهديد ووعيد، وزهو... وتباه واعتداد بقبيلته وقومه، والإشادة بنبله وشهامته وشجاعته وأنفته من الخضوع والاستكانة للضيم [94]، كما تتغنى بأصالة خيولهم وجمال نسائهم ويسر حالهم وكثرة إبلهم.. إن القصيدة تتنفس شعلة من نار، وجرأة وبسالة وتكبرا واعتزازا بالنفس لا يعرف للمبالغة حدودا. أما لغتها فهي حشد من معاني الكبرياء النبيل الذي يشط بصاحبه في بعض الأحايين بحيث يتحول تفاخره بنفسه إلى الغطرسة والغرور».

هذه هي الحقائق التي كان جوته يعنيها عندما تحدث عن شعور حداة الإبل المحاربين «بالفخر والخيلاء». ويتعين في هذا السياق فهم كلمة «الخيلاء» بمعنيين [*36]. فهي، من ناحية، تكاد أن تكون مرادفة لـ «الزهو والتباهي» (أي الغرور والتفاخر)، ومن ناحية أخرى تشتمل على معنى التخيل أو القدرة على التصور، إذ يأخذ «التفاخر» عند البدو صيغة شعرية، أي تخيلية. ولقد تحدث هارتمان في العديد من المرات عن «القدرة على التصور والتخيل» عند العرب، مما يدل على أنها هي أحد الموضوعات المحببة إلى نفسه:

ففي الصفحة 9 من كتابه السابق الذكر ترد جمل من قبيل: «فيض من

قدرة متقدة على التخيل»، وفي الصفحة 18: «وفي الأمم التي تعيش وفق نمط من العادات والتقاليد شبيه (بالنمط الذي يعيشه البدو).. . تترك هذه العوامل المادية والمعنوية تأثيرا مشابها في الإنسان وتتحكم في نفسيته وفي قدرته على التخيل.. ..» وفي الصفحة 34: «ففي أدنى سلم التطور الثقافي.. . حيث القدرة على التخيل لم تقص أجنحتها بعد، الانفعالات الوجدانية لا تزال طليقة.. .» وفي الصفحة 36: ولقد وصف الفن الشعري عند الشرقيين بصفات العظمة والجرأة والرفعة، فقدرة التخيل المتقدة عند الشرقيين.. .».

وليس من المستبعد أن يكون تعبير جوته نفسه: «ينفذ في الأذن والنفس» مستقى من مقدمة هارتمان، إذ ورد في صفحتها الرابعة: «إن هذه القصائد تشغل الأذن (!) والخيال (!)»[95].

ويتحدث المقطع الأخير من قصيدة «قافلة» عن الـ «تنقل» الذي تتسم به حياة البدو في العادة، (البيت 25 وما يليه):

وباستمرار تقدم المسير
وباستمرار اتسع المكان
وتنقلنا كله
بدا فرارا أبديا
وخلف البيداء والركبان
يرف شريط أزرق من بحر خداع.

ومن الطبيعي أن يكثر الحديث في المعلقات نفسها وفي مقدمة وتعليقات هارتمان عن «تنقل» بدو الصحراء. ونسوق هنا بعض المواضع التي يذكرنا قسم منها بالبيت التاسع من قصيدتنا أيضا التي تشير من خلال عبارة «أقصى الأقاصي» لأول مرة إلى ترامي أطراف الصحراء إلى ما لا نهاية.

ففي الصفحة 3 (وهي الصفحة الأولى من الكتاب أصلا) ورد في كلمة هارتمان التمهيدية: «المعلقات.. . نتاج السكان الذين يقطنون أقاصي الجزيرة العربية.. . هؤلاء الذين يجوبون.. . بإبلهم الصحاري التي لا حد لها». كما يقول هارتمان في الصفحة 34 من مقدمته «على المرء ألا ينسى أن أصحاب (المعلقات) كانوا رعاة رحلا يجوبون مع قبائلهم وقطعان إبلهم فرادى صحاري لا حدود لها». ويقول في الصفحة 24 من نفس المصدر: «البدو الذين يتنقلون

بقطعانهم من مكان إلى آخر».

وإذا كان جوته يصف الـ «تنقل» بأنه «فرار أبدي»، فيجدر بنا أن نأخذ بشأن المعلقات الحقيقة التالية بعين الاعتبار. إن الشعراء يتحدثون فيها عن الفرار من حالتين. أولاهما في سياق حديثهم عن نزوعهم إلى الحرية، فالواحد منهم يفر بنفسه من الطاغية المستبد والعدو الذي لا قدرة له على مقاومته. وخير دليل على هذا هو البيت التالي من قصيدة لبيد (وقد وردت ترجمته في كتاب هارتمان ص 136):

تـــراك أمـــكـــنـــة إذا لـــم أرضـــهـــا

أو يـعـتـلـق بـعـض الـنـفـوس حـمـامـهـا(*37)

وثانيتهما-كما بينا ذلك فيما سبق، وعلى وجه التحديد، عند الحديث عن قصيدة «دعوني أبك، محاطا بالليل»-حين يجري الحديث عن الفرار في مطلع كل قصيدة تشكو من نأي الحبيبة. أي من رحيلها، أو بتعبير آخر. حين يجري الحديث عنه في سياق النسيب. ومن أجل التدليل على هذا أيضا نقتبس مرة أخرى مقطعا من المعلقات يصور ما قلناه على نحو دقيق، ويكشف عن تشابه آخر مع المقطع الأخير من قصيدة «قافلة»، ففي هذا المثل الذي سنضربه الآن، كما هي الحال عند جوته، يرد ذكر السراب. يقول لبيد في معلقته (ص 122 وما بعدها من ترجمة هارتمان)

1- عـفـت الـديـار: مـحـلـهـا، فـمـقـامـهـا

بمـنـى، تـأبـد غـولـهـا، فـرجـامـهـا

2- فـوقـفـت. أسـألـهـا، وكـيـف سـؤالـنـا

صـمـا، خـوالـد، مـا يـبـين كـلامـهـا

3- عـريـت، وكـان بـهـا الجـمـيـع، فـأبـكـروا

مـنـهـا، وغـودر نـؤيـهـا وثـمـامـهـا

4- شـاقـتـك ظـعـن الحـي يـوم تحـمـلـوا

فـتـكـنـسـوا قـطـنـا، تـصـر خـيـامـهـا

5- مـن كـل مـحـفـوف يـظـل عـصـيـه

زوج، عـلـيـه كـلـة، وقـرامـهـا

6- حـفـزت، وزايـلـهـا الـسـراب، كـأنـهـا

أجـزاع بـيـشـة: أثـلـهـا ورضـامـهـا

7- بــل مــا تــذكــر، مــن نــوار، وقــد نــأت

وتــقــطــعــت أســبــابــهــا، ورمــامــهــا

وكان هارتمان قد شرح (لأبناء قومه ظاهرة السراب الواردة في بيت لبيد، لعدم معرفتهم بها) [*38] فقال: (الصفحة 127):

«على المرء أن يتصور هاهنا حركة على الرمال المستوية البعيدة الأطراف، وقد سطعت عليها أشعة الشمس، شبيهة بتلألؤ أو لمعان أمواج الماء.

وتنشأ هذه الظاهرة بفعل انكسار أشعة الشمس. وعلى أثر ذلك تبدو البطاح الرملية غالبا كما لو كانت بحارا متحركة الأمواج».

هكذا يتوارى الظاعنون بناء على شرح هارتمان لظاهرة السراب، في «بحار»خداعة.

وعند مقارنة هذا الشرح لظاهرة السراب بالمقطع الأخير من قصيدة «قافلة»، يتبين لنا على الفور توافق كلا النصين، ففي المقطع الأخير من القصيدة يجري أيضا الحديث عن سراب يكاد يتلاشى فيه كل «تنقل»، (البيت 29 وما يليه):

وخلف البيداء والركبان

يرف شريط أزرق من بحر خداع

وتشهد بداية معلقة الحارث (بن حلزة) أيضا على أن القوم كانوا يرون في «تنقل» المحبوبة «فرارا أبديا»، ويحزنون لذلك أشد الحزن. فهو يقول في مطلع معلقته [*39]:

آذنــتــنــا بــبــيــنــهــا أســمــاء

رب ثــاو يمــل مــنــه الــثــواء

بــعــد عــهــد لــنــا بــبــرقــة شــمــاء

فــأدنــى ديــارهــا الخــلــصــاء

وبحزن مماثل استهل عمرو(بن كلثوم) معلقته بالحديث عن موضوع الحب المشتعل من جديد، هذا الموضوع الذي بدأ به جوته أيضا قصيدته «قافلة». فاسمع عمرو بن كلثوم يقول (الترجمة الألمانية للأبيات على صفحة 177 وبعدها من كتاب هارتمان):

1- قــفــي، قــبــل الــتــفــرق، يــا ظــعــيــنــا

نــخــبــرك الــيــقــين، وتــخــبــريــنــا

2- قــفــي، نــســألــك: هــل أحــدثــت صــرمــا
لــوشــك الــبــين، أم خــنــت الأمــيــنــا
3- تــذكــرت الــصــبــا، واشــتــقــت لمــا
رأيــت حــمــولــهــا أصــلا، حــديــنــا
4- فــمــا وجــدت، كــوجــدي، أم ســقــب
أضــلــتــه، فــرجــعــت الحــنــيــنــا

ويصادفنا هذا الموضوع ذاته-أعني موضوع اشتعال لهيب الفؤاد من جديد مرة أخرى في المعلقات، ولكن في سياق مختلف كل الاختلاف. ففي ختام معلقته يصور لنا عنترة، خلال تفاخره الرائع بروحه القتالية وبأمجاده في ساحة الوغى، كيف تعود إليه حيويته وكيف تشفى نفسه، عندما يمتطي ظهر ناقته وييمم للنهوض «بأمر جريء جسور». فعندما نسمع عنترة يقول (ص 161 من ترجمة هارتمان):

1- ولــقــد شــفــى نــفــســي، وأبــرأ ســقــمــهــا
قــيــل الــفــوارس: ويــك، عــنــتــر، أقــدم
2- ذلــل ركــابــي، حــيــث شــئــت، مــشــايــعــي
قــلــبــي، وأحــفــزه بــأمــر مــبــرم

فإن هذا أيضا يذكرنا بلا ريب، بمطلع القصيدة التي استهل بها جوته «كتاب سوء المزاج». فهو كذلك قد ضمن قصيدته «قافلة»جوابه، على وجه الخصوص، عن سؤال أحدهم إياه عما أومض الـ «شعلة» في فؤاده، أي عما أنعش من جديد، في سنه المتقدمة، قريحته الشريعة التي تفتق عنها «الديوان». ومع أن جواب جوته عن السؤال قد جاء على نحو متميز وغير متوقع، إلا أن الشراح والمعلقين لا يعيرون هذا الأمر في العادة أي اهتمام. صحيح أن جوته يشير إلى لقائه بالشرق، وهذا أمر لا خلاف عليه البتة. إلا أن الأمر الذي يتعين الانتباه إليه هو أنه ينظر إلى الشرق، في قصيدته «قافلة»، من منظور شديد الخصوصية، إذ يعرض علينا جزءا واحدا فقط من هذا العالم الفسيح، ويتحدث عن «حال البدو» فقط، وعما تنطوي عليه هذه الحال من سمة متميزة. إنه لا يتحدث هاهنا البتة عن «سعة الثقافة الشرقية» بمفهومها العام، كما أعتقد بعض الدارسين [96]، ولا عن «ترامي أطراف عالم الشرق على نحو لا حدود له»[97] بالمفهوم الذي انطوت عليه

قصيدة «هجرة» التي تعتبر من حيث الزمن والمحتوى، قريبة الصلة بقصيدة «قافلة». كما أنه لا يتطرق فيها، ولا حتى بكلمة واحدة، إلى حافظ (الشيرازي)، بالرغم من أن هذا بالذات كان هو الباعث الأساسي الذي انطلقت منه أشعار «الديوان»،ولا إلى شفتي الحبيبة الياقوتيتين أو عبير المسك والعنبر أوالورود والبلابل أو الساقي والنبيذو ما شابه ذلك من مناهج كانت قوتها الجذابة، بلا مراء، عنصرا ألهمه الكثير. إنه يتطرق هاهنا، بدلا من ذلك إلى صحراء قدماء العرب فقط، بما اتصفت به هذه الصحراء من أشكال حياتية وظروف معيشية هي اشد قسوة بكثير[98]. فما هو السبب الذي دفعه إلى هذا يا ترى؟ إن التفكير في هذا السؤال أمر مجد بلا شك، فالموضوع الذي تتناوله قصيدة «قافلة» ذو أهمية مركزية.

يقترب المرء من الجواب الصحيح متى ما أخذ بعين الاعتبار أن قصيدة «أني لك هذا ؟» تختتم بإبراز موضوع التجوال. ففي المقطع الأخير منها يجري تناول هذا الموضوع على نحو من القوة والإلحاح بحيث يبدو كل ما سبقه كما لو كان مجرد تمهيد له. وتتأكد لنا هذه الحقيقة عندما نتذكر أن عنوان القصيدة الأصلي-«قافلة»-قد تضمن عنصر الحركة، وهذه الحركة هي مضمون المقطع الأخير الذي يصوغها في شكل مختصر.

والحقيقة أن «التجوال»، كسلوك وصيغة للحياة الإنسانية، كان قد غدا عندجوته أمرا مهما في وقت سابق على الفترة الزمنية التي بدأ فيها تأليف قصائد «الديوان» فمنذ عام 1807 وجوته منشغل بروايته «سنوات تجوال فلهلم مايستر». وفي هذه الحقبة أخذ يظهر اتجاه متزايد لإخضاع مناحي الحياة الإنسانية كافة، سواء ما اتصل منها بالدولة أو بأخص الأمور الشخصية، إلى نوع من العقائدية المتحررة. وبدأ جوته يتخذ من هذا الاتجاه موقفا معارضا، فراح يدعو إلى الحركة والتغيير والتقدم. كما راح يطالب بضرورة التعرف على ما في باقي العالم من بلدان وأقوام آخرين، واحترام العادات والأديان والأشكال الفنية والحياتية المختلفة. وكان جوته في شيخوخته شديد الاندفاع في دعوته هذه، فصارت عنده منهجا يسير على ضوئه عندما لاحظ بنظرة تنبئية ثاقبة أن مخاطر التقوقع في الغرور والاستعلاء والسير مع التيار الذي يسير عليه عامة الناس قد بدأت تطفو على سطح مجتمعه. وكان لهذه الظواهر أيضا دور مهم في دخوله، بصفته

شاعرا، حلبة الجدل والنقد اللاذع، هذه الحلبة التي كان ينأى بنفسه عنها في العادة. ففي وقت مبكر من الحقبة التي دبج فيها قصائد «الديوان»، أعني في الحقبة التي نظم فيها مجموعة تبلغ المائة تقريبا من قصائد «الديوان» التي ورد ذكرها في سجل فيسبادن الذي يعود تاريخه إلى مايو من عام 1815، رجع مرة أخرى فنظم، ولأول مرة مرحلة «النفحات» (Xenien) المكتوبة في الفترة الواقعة بين عامي 1796 و 1797، مجموعة كبيرة من القصائد ذات الروح الجدلية والنقدية اللاذعة. وهكذا يمكننا أن نحل لغز قصيدة «قافلة» متى ما سلمنا بأن جوته قد وضع فيها نصب عينيه هذا الجانب المتعلق على وجه الخصوص بتجدد شاعريته. ولا مراء في أن في الإمكان إثبات صحة هذا الفرض والتدليل عليه. فبعد انتهائه تماما من تأليف قصائد «الديوان»، وضع قصيدة «قافلة» في مستهل مجموعة من القصائد ذات الطابع الجدلي والنقدي اللاذع التي «يرفض فيها، بكل قوة وعنف، كل ما يثير في نفسه الاشمئزاز» [99]. ولقد تواءمت القصيدة مع «كتاب سوء المزاج»واندمجت فيه اندماجا كليا بحيث صار اللغز المحير بشأن محتوى القصيدة أمرا يشرح نفسه بنفسه دونما التباس. إلا أن الأمر الذي يجدر بنا ملاحظته هو أن «كتاب سوء المزاج» ليس إلا جزءا من تلك الأشعار التي نظمها جوته بروح قتالية متجددة، فلقد اشتمل «الديوان»، كما يؤكد جوته نفسه ذلك في «التعليقات والأبحاث»، على «كتاب التفكير» و«كتاب الحكم»، اللذين اعتبرهما «شديدي القرب» [100] من كتاب «سوء المزاج»، أضف إلى هذا أنه بين هناك أنه استبعد من «كتاب سوء المزاج» الكثير من الأمور التي بدت له «في تلك اللحظة مدعاة للحرج»[101] هذا فضلا عن أن «النفحات المدجنة» (Zahme Xenien) على وجه الخصوص-هذه القصائد التي بدأت تنشر منذ عام 1820- قد غدت وعاء إضافيا لاحتواء القصائد والمقطوعات التي تعبر عن «سوء المزاج». ولقد نشرت هذه الأشعار شيئا فشيئا، فطال أمد نشرها وامتد بحيث إن البعض منها لم ينشر إلا بعد وفاة الشاعر. وهكذا تصدرت قصيدة «قافلة»-وهذا أمر يسبغ عليها أهميتها المتميزة-هذه المجموعة الكاملة من حكم جوته المتأخرة الغاضبة، هذه المجموعة من الأشعار التي أعلن، لأول مرة بوضوح، أن محتواها ذو روح جدلية ونقدية لاذعة متحدية، أي أنها بتعبير آخر، تعبر عن «سوء المزاج»..

. وبالنظر إلى هذه الأهمية التي انطوت عليها القصيدة، لا ريب في أنه قد بدا لنا جليا السبب الذي حدا بجوته في قصيدته «أنى لك هذا؟»لأن يصوغ السؤال عن أسباب تجدد شاعريته وبعثها إلى الحياة صياغة أفضت إلى إعداد الرد عليه في هذه القصيدة ردا متميزا. فمن خلال الكلمات التي استخدمها الشاعر في المقطعين الأول والثاني، أعني كلمات مثل: «فتات الحياة»، و«ذبالة» و«تومض» و«تيسر لك من جديد» و«لا يخطرن ببالك» و«شعلة»، ابتعد جو القصيدة العام عن موضوعات العشق والنبيذ والفردوس، وأخذ يهيب بحالة «سوء المزاج»، أي بالحالة التي تكون فيها الروح ميالة لمقارعة الخصوم وتحديهم. ولا مراء في أن القارئ قد صار الآن أقدر على إدراك السبب الذي دفع جوته لأن يرد ذلك السؤال المطروح عليه بإشارة جلية منه إلى «حال البدو». ففي أعماق جوته انبعث الميل إلى «تجوال» جديد: كل شيء الآن في حركة وتحول، والعزم قد تجدد على النأي بالنفس عن الكثير، وعلى توسيع الآفاق والسير في خطى مثل عليا حتى وإن بدا البعض منها عسير التحقيق. لقد عاش جوته انتفاضة جديدة آنذاك، انتفاضة صارت بمنزلة السمة التي اتصفت بها سنوات تأليف «الديوان». ففي ذلك العهد صدرت مجلات بدأت تظهر على صفحاتها معارك هجومية لاذعة دبجت بروح جديدة لم تعرف من قبل، أعني مجلات من قبيل: «Ueber Kunst und Altertum»حول الفن والعصر القديم)و«Zur Morphologie»حول علم البناء العضوي)و«Zur Naturwissen schaft» (حول العلم الطبيعي). ومن هذا كله يتبين لنا بجلاء مغزى عودة جوته إلى المعلقات عند نظمه قصيدة «قافلة»، كما يتضح لنا أيضا السبب الذي دعاه في هذه القصيدة إلى الإهابة بعالم شعراء المعلقات، وجذبه بوجه خاص-بجانب خصال عربية أخرى-إلى خصلة التحدي ومقارعة الخصوم، بل إلى «الخيلاء والفخر» اللذين اتصف بهما العرب القدماء. فعنصر القتال والتحدي يحتل مساحة واسعة في قصائد العرب من البدو القدماء، كما أنها في حقيقتها قصائد فرسان محاربين، فلا غرو أن يعتمد على «المعلقات» في أبيات القصيدة التي يستهل بها «كتاب سوء المزاج»..

ولقد سجل التاريخ للشاعر تحوله الأكيد إلى المقارعة والخصام مثلما سجل له تجدد ميله إلى العشق، وليس الأمران حدثين عاديين بالنسبة

لشخص بلغ الخامسة والستين من العمر. ولقد اعتاد الدارسون على أن يمنحوا تجدد ميله للعشق قدرا من الاهتمام يفوق اهتمامهم بتحوله إلى المقارعة والتحدي والخصام. غير أن حقيقة الأمر هي أن تجدد ميله للحب والعشق لم يدم-إذا ما أخذنا الأمور على حقيقتها-سوى لحظات قليلة من مجمل حياته، وتبقى هذه الحقيقة قائمة مهما كانت أهمية تجدد هذا الميل من جهة تأثيره في إنتاجه. أما تحوله إلى المقارعة والتحدي فكان قد شمل كل مناحي حياته تقريبا، وسيطر على مدى عقد من الزمن بصورة خاصة على جوانب نشاطه التي سجلتها لنا المجلات الثلاث السابقة الذكر، بل يمكن القول أن ميله للتحدي والخصام قد استمر، من بعض الوجوه، حتى الأيام الأخيرة من حياته. وهكذا تتجاوب أهمية غبطته بتجدد عزيمته على المنازلة والمقارعة، في سنه المتقدمة، مع وصفه هذه الغبطة في «أنى لك هذا؟»بالولادة الجديدة..

أما عن موضوع الحركة، أعني «التنقل»و«الفرار الأبدي» اللذين يميزان «حال البدو»، واستيعاب جوته لهذا الموضوع الذي «تيسر»له أن يستوحي منه دوافع وبواعث مهمة، فيتعين علينا هنا أن نذكر بقرينة عظيمة الأهمية وردت في «سنوات التجوال» واشتملت على شيء مما اشتملت عليه قصيدتنا. فعندما يلقي ليناردو (Lenardo) هناك خطابا مسهبا عن قيمة الهجرة، فإنه يستشهد أولا ببدو البادية ويبرز الترحال كأول وأدق سمة تتصف بها حياتهم. وليس من قبيل المصادفة أن نعثر هاهنا على كلمات متميزة كانت قد وردت في قصيدة «قافلة». ولذلك يمكن النظر إلى النص الوارد في هذه الرواية المؤلفة عام 1821 على أنه بمنزلة تعليق على قصيدتنا أيضا، إذ يقول فيه:

«ونود.. . التوجه بأنظارنا إلى تلك البلدان والممالك التي تكون أراضيها واسعة مترامية الأطراف [102]. فنحن نرى هناك بدوا يجوبون مساحات شاسعة منها، مغيرين مناطق سكناهم باستمرار، ومتنقلين بالإبل التي هي مصدر غذائهم ومعيشتهم في كل الأرجاء. إننا نراهم وسط الصحراء وفي أماكن رعي خضراء واسعة وكأنهم سفن راسية في الموانئ. إن الحركة والترحال من هذا القبيل قد صارا جزءا من حياتهم العادية، وحاجة ملحة لا يستغنون عنها، وأخيرا وليس آخرا، فهم ينظرون إلى العالم كما لو كان خاليا من الجبال العازلة والأنهار الفاصلة.. .» [103].

وعندما يعلن «ليناردو»في سياق خطابه الشهير هذا الوارد في «سنوات التجوال» أنه «لا ينبغي لنا أبدا أن نغمض العيون عن الآفاق النائية عنا»، وأنه يتعين علينا أن نفسح لمرونة الحركة حيزا واسعا في صدورنا، فإن هذا كله يتصل اتصالا مباشرا بموضوع التجوال الوارد في قصيدة «أنى لك هذا؟»، كما يتفق مع منهاج جوته في سن الشيخوخة، هذا المنهاج الذي تركت المعلقات آثارها الواضحة على صياغته الشعرية والنثرية في حقبة «الديوان» (104).

رابعا: أثر المعلقات على بيتين ملحقين بالديوان:

وتفزع أعمدة خيامنا

الظبية فتولي هاربة (*40)

إن مضمون هذين البيتين (105)، اللذين ألحقا بالديوان الشرقي، على صلة وثيقة بقصيدة «أنى لك هذا؟» الواردة في «كتاب سوء المزاج»، فهما البيتان الوحيدان، من بين كل القصائد والمقطوعات الأخرى التي اشتمل عليها «الديوان»، اللذان يتطابقان، من حيث الوزن والقافية، مع هذه القصيدة. وكان كونراد بورداخ-Kon rad Burdach (*41) قد نوه في وقت مبكر عن احتمال أن يكون البيتان جزءا من مقطع غير متكامل كان المفروض أن تشتمل عليه هذه القصيدة (106). ويتأكد هذا الاعتقاد إذا لاحظنا صلة هذين البيتين المتبينة بالمصدر الذي رصدنا تأثيره في قصيدة «أنى لك هذا؟».

لقد تناولت المعلقات موضوع الخيام والظباء مرات عديدة. ومن هنا يرجح أن يكون المقطعان التاليان من المعلقات قد رسخا في ذاكرة جوته كسمات مميزة «لحال البدو:< فزهير(بن أي سلمى) يقول في معلقته (هارتمان، ص 115 والصفحات التي تليها):

1- أمن أم أوفى دمنة لم تكلم
بحومانة الدراج فالمتثلم ؟

2- ديار لها، بالرقمتين كأنها
مراجيع وشم في نواشر معصم

3- بها العين والآرام يمشين خلفة
وأطلاؤها ينهضن من كل مجثم

4- وقـفـت بـهـا، مـن بـعـد عـشـريـن حـجـة،

فــلأيــا عــرفــت الــدار بــعــد تــوهــم

5- أثــافــي، سـفـعـا، فــي مــعــرس مــرجــل

ونــؤيــا، كـجـذم الحـوض، لـم يـتـثـلـم

6- فــلــمــا وردن المــاء، زرقــا جــمــامــه

وضـعـن عـصـي الحـاضـر المـتـخـيـم

هذه الأبيات مطلع قصيدة تناولت موضوع «وجد العشق أو لوعة الحب»(107) على غرار النمط الذي تميزت به هذه القصائد. فعندما وصف الشاعر ديار الحبيبة الغائبة كان ظهور الظباء والعين رمزا يدل على أن وحشة الصحراء قد عادت إلى الأماكن التي كانت لفترة من الزمن ديار القوم ومسكن الحبيبة. ولا ريب في أن هذا الرمز دقيق ومحكم، فأينما تنصب الخيام لا يكون هناك مكان للوحش من الحيوان، وهذه صورة جلية تبرز للعين مع إمامة الأعمدة التي تنصب عليها الخيام. ولقد اشتملت قصيدة لبيد أيضا على صورة من هذا القبيل، فهو يقول في معلقته (هارتمان، ص 122 والصفحات التي تليها):

1- عـفـت الـديـار: مـحـلـهـا، فـمـقـامـهـا

بمــنــى، تــأبــد غــولــهــا، فــرجــامــهــا

2- مــن كــل ســاريــة وغــاد مــدجــن (108)

وعــشــيــة مــتــجــاوب إرزامــهــا

3- فـعـلا فـروع الأيـهـقـان وأطـفـلـت

بـالجـهـلـتـين ظـبـاؤهـا ونـعـامـهـا

4- والـعـين سـاكـنـة عـلـى أطـلائـهـا

عـوذا تـأجـل، بـالـفـضـاء، بـهـامـهـا

5- شـاقـتـك ظـعـن الحـي حـين تحـمـلـوا

فـتـكـنـسـوا قـطـنـا، تـصـر خـيـامـهـا

6- مــن كــل مـحـفـوفـي يـظـل عـصـيـة

زوج عــلــيــه كــلــة وقــرامــهــا

وكان هارتمان قد علق (في الصفحة 124) على كلمة «ظباء» الواردة في البيت الثالث فقال: «تكثر الظباء في بوادي بلاد العرب بحيث يصادفها

المرء وهي تعيش في قطعان كبيرة». وكما جرت عليه الحال عند شعراء المعلقات الآخرين حينما يطرقون موضوع «وجد العشق»، فإن لبيد أيضا يرمز، من خلال إشارته إلى الظباء وما سواها من وحش البادية، إلى أن الأماكن قد خلت الآن من القوم، فلم تعد هناك أوتاد أو أعمدة تحمل خيامهم وتفرغ هذه الحيوانات. وهكذا يتبين لنا كيف أن جوته قد استقى من هذه الصور كلها تصوره عن هذه السمة المميزة لـ «حال البدو»، وهو التصور الذي ضمنه بيتيه: فأينما تنصب خيام، «تفرغ» أوتادها أو أعمدتها الوحش وتجبرها على أن «تولي هاربة» إلى أعماق البادية. وكما يتردد تشبيه الحبيبة بالظبية كثيرا، لا في المعلقات فحسب، بل في الشعر الشرقي عموما، فقد اشتمل البيت الأخير من أبيات لبيد المذكورة على هذا التشبيه. وكان هارتمان قد شرح البيت السادس من معلقة طرفة [*42]، فقال في الصفحة 71 من كتابه: «فالشرقيون يشبهون المرأة الحسناء بهذا الحيوان اللطيف، الرشيق، الأملس الجلد». والواقع أن بيتي جوته لم يقصدابطبيعة الحال هذا المعنى. ومع هذا فإننا نستشف أيضا من أبيات لبيد أن ذلك التشبيه قد استدعته الصورة المكثفة عن ظهور الظباء من جديد بعدما طوى القوم خيامهم و«تحملوا». وقد ذكرت «إلزا لشتنشتتر»-في سياق تحليلها للنسيب في القصيدة العربية القديمة-أن الظباء تمثل موضوعا جانبيا عند الشعراء الجاهليين:

«وفي الأماكن التي عاشت فيها القبائل البدوية حياة مفعمة بالنشاط والحيوية، ترتع الآن الظباء والآرام، لقد صار الوادي الفسيح مربضها..»[109].

وفي الصفحة 30 من نفس المصدر نقرأ:

«لا تزال آثار الأطلال بادية، فها هو النؤي وهاهي أوتاد الخيام.. . وهكذا يقف الشاعر أمام هذه الشواهد على أيام سعده ووصاله فيبثها ما يكابد من حزن وشوق. إلا أن النؤي والأوتاد صم خوالد ما يبين كلامها».

ولا ريب في أن المصدر السابق يتيح لنا أن نتصور الأفكار التي جالت في خلد جوته عندما صاغ في قالب شعري موضوع أعمدة الخيمة والظباء الباحثة عن العشب غير أن من المؤسف حقا أنه لم يتم القصيدة التي كانت ستجعله يتحرك من جديد في فلك التراث العربي القديم..

أثر المعلقات على «النفحات المدجنة» [*43]

«ويك عنتر أقدم».

كان للمعلقات أيضا تأثير لم يحظ بالاهتمام حتى الآن. على الحكم التي اشتمل عليها القسم الأول من «النفحات المدجنة» Die Zahmen Xenien. ولقد سبق أن ذكرنا أن البدايات الأولى «للنفحات المدجنة» تعود إلى حقبة تأليف «الديوان»[110]، فهي من حيث الشكل والمحتوى قريبة الصلة بكتب الديوان الثلاثة: «التفكير» و«سوء المزاج» والحكم والكثير مما كان مخصصا لهذه الكتب نحي جانبا عند تحرير «الديوان»ونشر ضمن «النفحات المدجنة» وفي هذه الحقيقة يكمن أحد أسباب احتوائها على إشارات للشرق أو على مؤثرات مستقاة من مصادر شرقية. ولا تزال الدراسات الرامية للتعرف على المصادر التي أوحت بهذه الحكم الشعرية مشوبة بنقص كبير جدا، كما تعاني من مصاعب وأشكالات شبيهة بتلك المصاعب والإشكالات التي تعترض الدراسات التي تسعى للكشف عن المؤشرات التي تركت بصماتها على كتاب جوته «حكم وتأملات» (Maximen und Reflexionen) فهي لا تزال تعتمد، في الغالب الأعم، على اكتشافات تمن بها المصادفة.

ولقد نشرت الأقسام الثلاثة الأولى من «النفحات المدجنة»، هذه المقطوعات الشعرية التي سنتحدث الآن عن بعضها، في مجلة «الفن والعصر القديم» Kunstund Altertum، إذ نشر القسم الأول منها عام 1820 والثاني عام 1821 والثالث عام 1824) ثم أعاد جوته نشرها عام 1827 في الجزء الثالث من الطبعة المسماة «Die Ausgabe Letzter Hand»(الطبعة النهائية). وقد تصدرها آنذاك تمهيد من خمسة سطور استقاه جوته من هوراس (Horaz) [*44]، ويختتم بهذه الكلمات: «.. . لكي تبدو حياة الشيخوخة واضحة جلية كما لو كانت لوحة (أو سيرة) مكتوبة». وكان جوته قد كتب هذه السطور التي اقتبسها بحروف تميزها عن باقي النص، وذلك لإبراز أهميته بالنسبة له، كما زاد ذلك تأكيدا فكتب كلمتي «حياة الشيخوخة» بحروف مائلة. وقد قيل بحق إن في هذا كله تأكيدا على أن «التعبير عن شيخوخته» قد أدى دورا كبيرا في أشعار جوته عموما [111]. ومع هذا فإن السطور المقتبسة من هوراس كانت أوثق اتصالا بالمؤلف الذي تصدرته. فالنفحات المدجنة، وهذا أمر تتعين ملاحظته، تتحدث أكثر من كل مؤلفات جوته

الأخرى، الشعرية منها والنثرية، عن «الشيخوخة» بمعناها الضيق. ونحن لا نعثر فيها على حكم عامة فقط أوحى بها العمر المديد، لأن الحكم من هذا القبيل ترد أيضا في «الديوان» وفي المؤلفات المسماة «مقطوعات شعرية ساخرة»-Epigrammatisch و «أمثال» Sprichwoertlich و«حكم وتأملات» Maximen und Reflexionen وغيرها من مؤلفاته. أما «النفحات المدجنة» فإن الأمر فيها يختلف، إذ تكمن خصوصيتها في أنها تتناول في أغلبها الشيخوخة في حد ذاتها كموضوع أساسي. ولذلك نقع فيها، بصور متكررة ومتنوعة، على كلمات من قبيل: «الشيخوخة» [112]، «الشيخ» [113]، «العجوز» [114]، «الهرم» [115]«شيخ» [116] «الكبر»[117]، «أيام الشيخوخة» [118]، «شيوخ مصابون بالهتر»[119] [(*45)]«الكبر»[120]، «رجل عجوز» [121]، «بلغ خريف العمر» [122]، «هرم» [123]، «طال به العمر» [124]، «القوم المسنون» [125] الخ.

وينطبق هذا على الأقسام الأربعة الأولى من «النفحات المدجنة» على وجه الخصوص، أما الأقسام المتأخرة منها، سواء تلك التي نشرت إبان حياة جوته أو تلك التي نشرت بعد وفاته، فإنها لا تتحدث عن الموضوع إلا بصعوبة، لا بل إن بعضها يخلو منه تماما. ومن هذا كله نستنتج أن جوته قد اختص بالعبارات المقتبسة من هوراس الأقسام الأولى من «النفحات المدجنة» تحديدا. فهذه دون مجموعات الحكم الأخرى، هي التي تتميز بتناول «حياة الشيخوخة» .

ولو تتبعنا موضوع الشيخوخة في القسم الأول من «النفحات المدجنة» الصادر عام 1820، لتبين لنا أن الفكرة الرئيسية التي دارت حولها هذه المقطوعات الشعرية هي فكرة التعبير من خلال مقطوعات شعرية ومن منظور الشيخ الهرم عما يجيش بخاطر الشاعر عن الشيخوخة كقدر مكتوب لا مفر منه، وعن العلاقة بين الشيخوخة والشباب. ومن هذه الفكرة على وجه الخصوص نشأت «النفحات المدجنة»بوصفها «مؤلفا»حقيقيا قائما بذاته، لا مجرد عمل عفوي يتضمن مجموعة مختارة من الحكم.

ولا مراء في أن هذا كله يفتح لنا نافذة نطل من خلالها على الخلفية التي نشأ في ظلها هذا المؤلف. ومع هذا، يظل التأريخ الدقيق للبدايات الأولى-على وجه الخصوص-من «النفحات المدجنة»محاطا بالضباب. وقد افترض بعض الباحثين أن جوته قد بدأ في تأليفها منذ سنة 1815 على وجه

التقريب، وذلك استنادا إلى سنة صدور مجموعتي-الأمثال «والحكم الشعرية» (وقد صدرت المجموعتان في سنة 1815 في المجلد الثاني من طبعة «كوتا» الثانية) [126]. والحقيقة أن الملاحظات القليلة التي دونها جوته بخط يده لا تكشف عن شيء ذي بال بشأن تاريخ تأليفها، كما أن دفاتر يوميات جوته قد خلت من أي دليل بين على تاريخ تدبيج القسم الأول أصلا. إلا أن الأمر الثابت هو أن جوته قد ذكر «الملحقات» Paralipomina أكثر من مرة في عام 1816 والأعوام التالية، وعرفها هو نفسه بأنها في جملتها «أشعار لم تطبع بعد أو أشعار لا تزال غير مجمعة»[127]. وبهذا المعنى تنسحب كذلك كلمة «الملحقات» من حين لآخر على «النفحات المدجنة».

وقد شغلت «الملحقات» أيضا بال جوته في الخامس والعشرين من شهر ديسمبر عام 1816، ولكن تلتها، في دفتر اليوميات ملاحظة أخرى نصها: «المعلقات. زهير» [128]، كما دون جوته في صبيحة السادس والعشرين من نفس الشهر عبارة نصها الحرفي «قصائد قصار». وكان هـ. ك. جريف (H.G.Graef) قد كتب بشأن الملاحظة الأخيرة: «لم نستطع الوقوف على المقصود بها»[129]. أما بشأن الملاحظة الأخرى: «المعلقات. زهير» فقد أشار إلى الفصل المعنون «العرب»الذي يرد ضمن «التعليقات والأبحاث التي تعين على فهم الديوان الغربي-الشرقي» ولا شك في أن هذه الأقوال مضللة، فهي تعطي الانطباع بأن جوته كان منشغلا في هذا الوقت بتأليف «التعليقات والأبحاث»، والثابت أنه لم يكتبها إلا بعد ذلك بزمن طويل، ولا يوجد كذلك دليل على أن لذكر زهير أي علاقة بقصائد «الديوان». وسوف نوضح فيما يلي أن الملاحظات المدونة في يومي 25 و 26 ديسمبر من عام 1816 في دفتر اليوميات قد جاءت في سياق آخر مختلف كل الاختلاف.

والأمر الثابت بادئ ذي بدء، هو أن جوته كان قد قرأ المعلقات، وقصيدة زهير على وجه الخصوص، في مساء اليوم الأول من أيام أعياد الميلاد لعام 1816. وهذه هي المرة الأولى التي يذكر فيها بالاسم شاعر معين من شعراء المعلقات في دفتر اليوميات. ولكن أية ترجمة قرأها جوته يا ترى؟ إننا لا نملك أي دليل يكشف لنا عن هذا الأمر، كما أننا لا نعلم شيئا عن استعارته من المكتبات مصادر ذات علاقة بالموضوع.

ومع هذا فإن عرضنا التالي يمكن أن يؤكد تأكيدا قويا أنه قد قرأ خلال

أعياد الميلاد لعام 1816 ترجمة هارتمان. ومما تجدر ملاحظته في هذا المقام أن لقصيدة زهير مكانة متميزة بين المعلقات السبع، لأنها اشتملت على أبيات حكمية بقدر يفوق سائر المعلقات (فثلث المعلقة تقريبا يتألف من حكم). ولقد تناول جزء كبير من حكم زهير موضوع الشيخوخة، أي أنه تناول الموضوع بعينه الذي يقوم بدور رئيسي في «النفحات المدجنة» المبكرة. وانطلاقا من هذه الخلفيات يمكن الآن إقامة الدليل على أن جوته في تناوله للموضوع المذكور قد اعتمد مرارا في الأقسام الأولى من «النفحات المدجنة» على زهير. كما ألهمت أشعار الحكمة الشرقية الأخرى جوته عددا كبيرا من قصائده ومقطوعاته إبان حقبة «الديوان»، كذلك الحال بالنسبة لقصيدة زهير التي أثرت كذلك تأثيرا خصبا مشابها على جوته في تلك الأيام على وجه الخصوص، أعني أيام أعياد الميلاد لعام 1816 التي عكف فيها على قراءة هذا الشاعر بالذات من شعراء المعلقات.

وقبل أن نوازن بين كلا الشاعرين ونولي تفاصيل التطابق بينهما اهتمامنا، علينا أن نصغي السمع لما يقوله هارتمان بشأن الطبيعة المميزة لمعلقة زهير(ص 100):

«.. . يختتم زهير قصيدته بعدد من الحكم الجميلة والأمثال الذهبية التي يتوجه بها إلى أصحابه كعينة مما تحصل عليه من تجارب الحياة الطويلة والنظرة الثاقبة لمجرى الأمور في هذا العالم. وتتميز هذه القصيدة عن باقي المعلقات بروعة أسلوبها وخصائصها. فقد نظمت في إيقاع رصين جاد، وجاءت زاخرة بالحكم والتأملات الفلسفية..»

وهكذا نجد في هذا النص المؤشر الأكيد على أن زهيرا كان قد بلغ من العمر عتيا عندما راح يلقي حكمه إلى قومه، أعني أن تأملاته وأفكاره كانت تنبع من منظور خبرته لتجارب الحياة الطويلة. ولا مراء في أن جوته يتحدث في «النفحات المدجنة» عامة، وفي أقسامها الأولى على وجه الخصوص، من نفس المنظور.

إن إحدى هذه «الحكم الذهبية» لزهير تقول إن أخطاء الشيخوخة أشد خطورة من أخطاء الشباب. ولقد حظيت هذه الحكمة باهتمام جوته الشديد، ولذلك لم يستلهمها في تدبيج «نفحة مدجنة» واحدة فقط، بل تناول موضوع أخطاء الشيخوخة والشباب في «نفحتين مدجنتين» أخريين. ولكن لنصغ

السمع أولا إلى نص زهير الذي تأثر به جوته في هذا الموضع:

وإن سـفـاه الـشـيـخ لا حـلـم بـعـده

وإن الـفـتـى بـعـد الـسـفـاهـة يـحـلـم (46*)

أما جوته فيقول في القسم الثاني من «نفحات مدجنة» بشأن هذا الموضوع (البيت 452 والأبيات التي تليه):

إذا كان الفتى أحمق سفيها،

عانى من ذلك أشد العناء.

أما الشيخ فلا ينبغي له أن يكون سفيها!

لأن الحياة عنده أقصر من ذلك. (47*)

فهنا يتطابق المغزى تماما مع مغزى بيت زهير: فالشيخ لا يحتمل منه ولا يليق به أن يكون أحمق سفيها (وكانت كلمة «أحمق»كلمة أثيرة عند جوته في تلك الأيام) لأنه لم يعد لديه الوقت الكافي للتعلم وتدارك الأخطاء. أما بشأن اختيارالمفردات فيجدر بنا أن نلاحظ أن كلا الشاعرين، جوته وزهير، يردد نفس التضاد بين الشيخ-والفتى بنفس الكلمات تقريبا. ويكثر الكلام عن الكلمتين المتضادتين: الشيخوخة-الشباب في «النفحات المدجنة» التي تتناول موضوع «الشيخوخة»، علما بأن جوته لم يستخدم عبارة «فتى» في أي بيت آخر ما خلا الأبيات التي أوردناها آنفا. ففيما عدا هذه الأبيات يتحدث جوته عن الأضداد التالية فقط:

رجل عجوز-شبيبة (البيت 52 والأبيات التي تليه)، كبر-شبيبة (البيت 91 والبيت 636 والأبيات التي تليهما)، كبر-متوسط العمر (البيت 61 والأبيات التي تليه) كبر-شبيبة (البيت 131 والبيت الذي يليه)، أيام الشيخوخة-حفيد (البيت 114 والأبيات التي تليه)، الكبر-الآخرون (البيت 537 والأبيات التي تليه) الشباب-الشيوخ (البيت 766)، شيخوخة-صبا (البيت 901 و 1128) القديم الجديد (البيت 871 والبيت الذي يليه)، هرم-صبي (البيت 895 والأبيات التي تليه). ابن الثانية والعشرين-ابن الثانية والسبعين (البيت 614 والبيت الذي يليه).

وكما سبق أن قلنا اشتملت «النفحات المدجنة» على موضعين آخرين يرد فيهما الحديث عن الضدين: الشيخوخة والشباب، مع إشارة خاصة إلى أخطائهما. ففي القسم الأول (البيت 89 والأبيات التي تليه) نقرأ:

كف عن التفاخر والزهو بالحكمة
فربما كان التواضع أخلق بالثناء:
إنك لا تكاد تقترف أخطاء الشباب.
حتى تراك مضطرا لاقتراف أخطاء الشيخوخة[*48]

وفي القسم الثالث (البيت 636 والأبيات التي تليه نقرأ:

إن الشباب يتعجب عجبا شديدا
إذا ما رأى الأخطاء تتسبب في أذاه،
أما في الشيخوخة فلا يندهش المرء ولا يندم.[*49]

وبالرغم مما طرأ على المغزى من تحوير، تظل كلتا المقطوعتين على صلة وثيقة بمغزى زهير من خلال العناصر الثلاثة التي يدور حولها الموضوع وهي: الشيخوخة-الشباب وأخطاؤهما، ولا شك في أن الكلمتين الواردتين في المقطوعة قبل الأخيرة. وهما «التفاخر» و «الزهو» قد أعادتا إلى أذهاننا عالم المعلقات، كما أننا نقع أيضا على كلمة «الحكمة» الواردة في بيت زهير المعني[*50]. وإذا كان هارتمان قد استخدم الوزن الداكتيلي (Daktylisch)[*51] عندما نقل بيت زهير إلى الألمانية فجاء عجزه على النحو التالي:

«So Kann er Whol Weisheit erlangen...»

(فإنه يمكن أن يكتسب الحكمة)، فإن مقطوعة جوته قبل الأخيرة اشتملت هي الأخرى على إيقاع داكتيلي. كما تذكرنا قافيتا بيتي جوته بترجمة هارتمان لبيت زهير. فقد قفى جوته بيته الأول

. Hoer auf doch mit Weisheit zu Prahlen, zu Prangen

(كف عن التفاخر والزهو بالحكمة) بكلمة Prangen(يزهو) وبيته الثاني: Kaum hast du die fehler der jugend begangen (إنك لا تكاد تقترف أخطاء الشباب) بكلمة Begangen (تقترف)، وهما بلا مراء تتطابقان، من حيث الوزن، تطابقا تاما مع الكلمة التي قفى بها هارتمان بيت زهير: erlangen يكتسب)[*52].

وهناك، أخيرا، مثال رابع نلمس فيه الأثر الذي تركه بيت زهير المعني على «النفحات المدجنة» ففي إحدى مقطوعات القسم الأول يقول جوته (البيت 25 والأبيات التي تليه):

دائما ما يكون الشيخ هو الملك لير! [*53]

فما تعاون وكافح يدا في يد،
قد انقضى من زمن بعيد.
وما أحب معك أو فيك تعذب،
قد تعلق بشيء آخر،
الشباب هنا موجود لذاته،
ومن الحمق أن أسألك فأقول:
تعال، وشخ معي [54*].

فكما هي الحال في المقطوعات السابقة من «النفحات المدجنة»، وضع هنا أيضا الشباب والشيخوخة وجها لوجه. وإذا كان جوته قد ابتعد في مقطوعته هذه عن مضمون بيت زهير، إلا أنه يجدر بنا ملاحظة الرنين المتشابه في كلا النصين. ففي حين كان صدر بيت زهير بترجمة هارتمان هو: «Ein alter Mann wird nie Klug» (الشيخ لن يكتسب الحلم أبدا .. .) فإن جوته يقول:«Ein alter Mann ist stets ein Koenig lear»

دائما ما يكون الشيخ هو الملك لير!) والموازنة بين كلا الشاعرين تبين فيما يبدو أن جوته قد وجد في صدر بيت زهير حكمة قائمة بذاتها، وأنه لهذا السبب اكتفى بها فقط مهملا ما ورد في عجز البيت اعتقادا منه أنه قد اشتمل على حكمة ثانية لا يتحتم عليه التطرق إليها في سياق ما هو بصدده.

ومعنى هذا أن توافق الإيقاع والكلمات ليس بالأمر الوحيد الذي يدلنا على تأثر جوته ببيت زهير، حتى وإن تأكد هذا التوافق عند ملاحظة استخدام كلا النصين للضدين: «Nie» (أبدا، نص هارتمان) و «Stets» (دائما، نص جوته) في نفس الموضع العروضي. إن الأهم من هذا هو أن النصين قد التقيا وتوافقا إلى حد بعيد في الفكرة أيضا. ففي كلا النصين يجري الحديث عن مخاطر محددة ينزلق إليها «الشيخ»(ومن وجهة النظر هذه يحتمل أن يكون قول زهير: سفاه (toericht، ترجمة هارتمان) قد تسرب إلى البيت قبل الأخير في مقطوعة جوته وأوحى إليه بكلمة الحمق (toerig). وتجدر الإشارة هاهنا إلى أن هذه المقطوعة الشعرية، أعني: «دائما ما يكون الشيخ هو الملك لير!»، قد كانت من أوائل القصائد التي تناولت «الشيخوخة» في«النفحات المدجنة»، وأنها كانت أول قصيدة على الإطلاق

تتحدث عن التضاد القائم بين الشباب والشيخوخة.

وفي القسم الأول من «نفحات مدجنة» يدعو جوته بصورة متكررة وملحة، وفي إطار القصائد التي تتناول موضوع الشيخوخة، إلا أنه لا ينبغي للمرء أن ينظر إليه العالم نظرة ازدراء حين يبلغ من العمر عتيا. ففي البيت 37 الأبيات التالية له يقول جوته:

«**يحب أبناؤك أن يسألوك:**

نود لو طال بنا العمر،

بأي درس تراك تنصحنا؟»

ليس من الفن أن تشيخا،

فالفن في الصبر والصمود[*55].

ويقول في البيت 77 والأبيات التالية له:

تركت نفسي عن طيب خاطر

أتعلم من الصالحين والحكماء،

ولكنني كنت أريد الاختصار،

فلست أطيق الأحاديث الطوال:

ما الذي يتوق إليه المرء في آخر المطاف؟

أن يعرف العالم ولا يحتقره بازدراء[*56].

وبعد هذه الأبيات مباشرة يقول جوته في البيت 83 والبيت الذي يليه:

إن كـنـت مـثـلـي قـد خـبـرت الحـيـاة،

حـاول إذن مـثـلـي حـب الحـيـاة[*57].

ويعود جوته إلى هذا الموضوع ثانية في القسم الثالث من «نفحات مدجنة»، إذ يقول بعد المقطوعة الآنفة الذكر، التي تناولت الشباب والشيخوخة وبدأت بالبيت رقم 636:

«إن الشباب يتعجب عجبا شديدا» [130]، يقول بعد هذه المقطوعة مباشرة (البيت 640 والبيت التالي له):

«كيف يتسنى لي أن أحيا حياة سعيدة وطويلة؟»

ينبغي عليك التطلع دائما لأسمى الأمور وأرقاها..

إن جوته مدين بهذه المقطوعات أيضا إلى قراءاته لحكم زهير، أعني الحكم التي ضمنها بيتيه التاليين:

سـئـمـت تـكـالـيـف الحـيـاة ومـن يـعـش
ثـمـانـين حـولا، لا أبـالـك، يـسـأم
رأيـت المـنـايـا خـبـط عـشـواء مـن تـصـب
تمـتـه ومـن تـخـطـئ يـعـمـر، فـيـهـرم

فعند مقارنة نصوص كلا الشاعرين يتبين بجلاء أن «النفحات المدجنة» الآنفة الذكر قد كانت بمنزلة رد، أو قل بمنزلة مناقضة شعرية ترد عند جوته كثيرا في الأشعار التي تمليها عليه مناسبة معينة. ويتأكد هذا الاعتقاد عندما نواصل تصفح ترجمة هارتمان للمعلقات، فبعد ثلاث صفحات من الموضع الذي ترد، فيه أبيات زهير يتحدث هارتمان عن لبيد ويذكر أنه قد توفي عن عمر ناهز الـ 157 عاما، وأنه كان شديد التدين قوى الإيمان [*58] (قارن هذا بالبيتين 77 و 78 سابقي الذكر، اللذين يقول جوته فيهما: «تركت نفسي عن طيب خاطر/ أتعلم من الصالحين والحكماء». ومن ثم (في الصفحة 117 على وجه التحديد) يورد هارتمان قصيدة لبيد التي يتحدث الشاعر في أحد أبياتها عن سأمه «من الحياة وطولها»، إذ يقول:

ولـقـد سـئـمـت مـن الحـيـاة وطـولـهـا
وسـؤال هـذا الـنـاس: كـيـف لـبـيـد؟

وبالنظر إلى أن أبيات زهير عن الشيخوخة كانت قد ألهمت جوته-وهذه حقيقة لا يمكن الاختلاف عليها-في مواضع أخرى من «النفحات المدجنة»، فمن المرجح أن يكون تعبير زهير المفرط في الغلظة والقسوة: «سئمت تكاليف الحياة» قد عزز لدى جوته الرغبة في المعارضة، لا سيما بعد أن وقع أيضا على نفس الصياغة المفرطة في القسوة عند لبيد. لقد كان تفكير جوته في هذا الشأن تفكيرا مختلفا من حيث المبدأ. فقد رفض أيضا العبارة التي استشهد بها فليب نيري Philipp Neri [*59] والتي مفادها: «تخل عن الدنيا» [*60]، بالرغم من التبجيل الذي كان جوته يكنه له، إذ كانت أمثال هذه العبارات في رأيه «سمة المصابين بمرض الوسواس» [131]. ومهما تكن الحال فإن التحذير المتكرر الذي يقدمه جوته في «النفحات المدجنة» التي تتناول موضوع الشيخوخة، ومفاده أنه لا ينبغي لمن بلغ من العمر عتيا أن يزدري الدنيا ويحتقرها، هذا التحذير المتكرر يحتاج إلى تفسير، وعلى ما نرى فإن الإشارة إلى شعراء المعلقات ستجلب معها التفسير المقنع.

ومن بين حكم زهير عن الشيخوخة، هناك حكمة يتعين علينا النظر إليها على أنها كانت بكل تأكيد المصدر الذي أوحى لجوته بحكمة أخرى في «النفحات المدجنة». وأعني تلك الحكمة التي ضمنها زهير بيته المشهور.

وأعــلــم مــا فــي الــيــوم، والأمــس قــبــلــه

ولــكــنــنــي عــن عــلــم مــا فــي غــد عــم (61*)

فقد تأثرت بها، سواء من حيث المضمون أو من حيث المفردات. «النفحة المدجنة» قبل الأخيرة من القسم الرابع. هذه «النفحة» التي لم تستطع الدراسات حتى الآن الوقوف على المصادر التي أوحت بها:

أن أسوأ ما نلقاه

نتعلمه من اليوم الذي نحياه

ومن تطلع في الأمس إلى ما سيكون عليه اليوم الحاضر

لم يعد يومه الحاضر مجهولا لديه الآن.

ومن يتطلع اليوم إلى ما سيكون عليه الغد،

فذلك الذي يدب فيه النشاط ولا يحمل الهم.

فأبيات جوته تبين بشكل واضح أنه لم يقتصر على تناول الثلاثية التي كان قد تناولها زهير من قبل، أعني: الأمس واليوم والغد بشكل حرفي، وإنما يبين التطابق المفاجئ لكلمات جوته «نتعلمه من اليوم» مع نص زهير(وأعلم ما في اليوم) أن الأول قد اعتمد في صياغة مطلع مقطوعته على مطلع حكمة الثاني، كما اتفق كلا الشاعرين في التعلم من الأمس واليوم واشتركا في اختتام حكمتيهما بالسؤال عن الغد المجهول. كذلك يتبين عند الموازنة بين النصين أن جوته قد عارض بأبياته زهيرا، أي أنه دبج مقطوعته في إطار «النقائض» الشعرية، تماما كما كانت عليه الحال في الأبيات التي عارض بها زهيرا في موضوع السأم من الحياة عند الكبر. بذلك أسبغ جوته على النبرة السلبية عند الشاعر العربي طابعا إيجابيا عميق الدلالة.

وقد اشتملت المعلقات أيضا على موضعين آخرين جرت فيهما مقارنة اليوم الحاضر بالغد على النحو الذي ورد عند زهير، وربما كان لهذين الموضعين دور في لفت أنظار جوته إلى هذا الموضوع. ففي البيت قبل الأخير من معلقته يقول طرفة: (132).

ستبدى لك الأيام ما كنت جاهلا
ويأتيك بالأخبار من لم تزود

ويقول عمرو(بن كلثوم) في معلقته (هارتمان ص 180):

وإن غدا وإن اليوم رهن
وبعد غد بما لا تعلمينا

ويكتسب ما قلناه بشأن المصدر الملهم لمقطوعة جوته: «إن أسوأ ما نلقاه»، أهمية خاصة، لأن «النفحة المدجنة» التالية لها، أعني المقطوعة التي يختتم بها القسم الرابع، قد تناولت الموضوع ذاته مرة أخرى ولكن بإيجاز أشد. ففي هذه المقطوعة الشهيرة المؤلفة من أربعة أبيات يقول جوته:

كلما كان أمسك واضحا وصريحا
استطعت في يومك أن تقبل على العمل بقوة وحرية
كما استطعت أن تأمل في غد
لا يقل عنه سعادة وبهجة[*62].

وقد راح جوته، منذ شهر ديسمبر عام 1825، يهدي العديد من نسخ هذه المقطوعة، كما كلف في عام 1830 أحد المختصين بطبعها مع ترجمتها الإنجليزية على يد كارلايل (Carlyl)[*63] ومع رباعية لموكروا (Maucroix)[*64] مشابهة لها في المعنى. والمؤكد أن جوته قد دبج مقطوعته هذه عندما كان يقوم بانتخاب المقطوعات التي تضمنها القسم الرابع من «النفحات المدجنة» الذي نشر لأول مرة عام 1827. ففي سياق عملية الانتخاب هذه وقع جوته على «النفحة المدجنة» الآنفة الذكر، أعني «النفحة» التي تبدأ بالبيت رقم 1173 والتي قلنا إن جوته قد استلهمها من قراءته لقصيدة زهير في عام 1816[133].

هكذا صار بمقدورنا الآن، والآن فقط. أن نفهم ونقيم على نحو صحيح مغزى الملاحظات الغامضة التي انطلقنا منها والتي كان جوته قد دونها في دفتر يومياته في 25 و 26 ديسمبر من عام 1816، أعني الملاحظات: «ملاحق.. . المعلقات. زهير» و«قصائد قصار». كان جوته قد التقى في هذين اليومين من أيام أعياد الميلاد لعام 1816 شاعر المعلقات زهير، وكان لهذا اللقاء تأثير خصب على أشعار جوته الحكمية. فمنه (أي من هذا اللقاء) استوحى جوته الكثير مما ضمنه «النفحات المدجنة» التي تناولت موضوع «الشيخوخة».

ويقودنا هذا لسؤال فحواه: هل كانت قراءة جوته لقصيدة زهير هي العامل الحاسم أصلا في توجيه نظر جوته إلى موضوع «الشيخوخة» ؟ إن التأمل في الحالة التي اتسمت بها حياة جوته آنذاك توحي لنا بأن الاحتمال الثاني هو الأكثر توقعا والأقرب إلى واقع الحال.

تزامنت آنذاك أمور عديدة جعلت جوته يعي في سن السابعة والستين أنه قد دخل مرحلة الشيخوخة. فوفاة زوجته كريستيانه في السادس من يونيو عام 1816 كان له وقع شديد على حياته، أثار فيه بكل تأكيد التفكير باقترابه من الوحدة والوحشة اللتين سيعيشهما مع شيخوخته. وبعد ذلك بفترة وجيزة تخلى عن لقائه بماريانه فيلمر إثر حادث عرضي كان قد رأى فيه طالع شؤم منذرا بالشر[134]. ومع أنه ظل يحاول، كما هي عادته دائما، المحافظة على رباطة جأشه والتحرر من شعوره بالاكتئاب بالإقبال على تأليف أعمال ضخمة، إلا أن من الواضح أيضا أن أعماله هذه قد اتخذت طابع الوصية الأخيرة. وهكذا بدأ في نشر كتاباته السابقة عن المورفولوجيا[*65]. وقضى في عام 1816 أيام أعياد الميلاد، وهي الأيام التي تحظى باهتمامنا الخاص هاهنا، لأول مرة دون زوجته كريستيانه. أضف إلى هذا أن خطبة ابنه كانت تقف على الأبواب. هذه الخطبة التي كانت، من حيث توقيتها على أقل تقدير، قوية الصلة بوفاة كريستيانه. وكانت هذه الخطبة قد أعلنت على الملأ في يوم عيد رأس السنة الجديدة، وتحدث عنها جوته في بعض الرسائل بلهجة الموافق عليها، إلا أن حديثه انطوى على نبرة متحفظة تشي بأن موافقته لم تأت من أعماق القلب [135]. ومهما كان الأمر فلا مراء في أن هذا الحدث قد جعله يشعر بما فيه الكفاية بأنه قد أشرف على أبواب مرحلة جديدة من حياته وإذا أضفنا إلى هذا كله أن جوته كان يعاني في نهاية ذلك العام «نزلة التهاب في الحلق»ألمت به قبل أربعة أسابيع، وأنه كان يرزح تحت وطأة «الطقس السيئ» ويعمل ويؤلف وهو «محموم» [136]-عندئذ ندرك السبب الذي حدا به لأن يشغل نفسه في تلك الأيام من أيام أعياد الميلاد بموضوع الشيخوخة، فالموقف والمزاج هما اللذان قاداه إلى ذلك.

وإذا كانت كلمة «حفيد» قد وردت مرات عديدة في القسم الأول من «النفحات المدجنة»التي تناولت موضوع «الشيخوخة»[137]، فإن السبب في

ذلك يكمن أيضا وبكل تأكيد، في المزاج الذي كان قد طغى على جوته في نهاية ذلك العام، كما يرجع بشكل خاص إلى الخطبة التي عقدها ابنه آنذاك. لقد كان من الضروري أن يثير فيه الحدث الأخير، أي خطبة الابن، فكرة الحفيد المنتظر. ويجدر بنا التذكير في هذا السياق بأن فكرة «الحفيد» كانت أيضا الموضوع الذي هيمن على عمل أدبي آخر انشغل به جوته في تلك الأيام. ففي نهاية شهر ديسمبر من عام 1816، أي في ذات الوقت الذي كتبت فيه-اعتمادا على زهير كما سبق أن افترضنا-المقطوعات التي سماها الشاعر «قصائد قصار»، كان جوته قد أتم آنذاك المقطعين الختاميين على وجه التحديد من القصيدة التي كان قد بدأ نظمها قبل ذلك بسنوات والمسماة «قصيدة قصصية (بالاد) عن الكونت العائد من التشريد Ballade (vom vertriebenen) [138](und zurueckkehrenden Grafen). ولا يصعب على المرء تصور أية أبيات من هذه القصيدة، التي ترجع بداياتها الأولى إلى أكتوبر من عام 1813، ستعود إلى ذاكرة جوته وتدفعه للاهتمام بها من جديد. إنها بطبيعة الحال أبيات المقطعين الخامس والسادس اللذين يتحدثان عن خطبة ابنة الكونت. ففي هذه الأبيات يصور جوته مشاعر الأب، ويقص علينا كيف أنه صار الآن يفكر في «الأحفاد» المرتقبين ويهتز لذلك طربا. ففي البيت 48 والأبيات التي تليه يقول جوته:

فهي لا تود الافتراق عن أبيها
أما الشيخ فإنه يتقلب (بأفكار) هنا وهناك،
ويحتمل بليته بسرور.
على هذا النحو تصورت الابنة لسنوات،
لقد صار الأحفاد في مرمى النظر،
وأنا أباركهم في النهار، وأباركهم في الليل
فيأنس الأطفال بسماع هذا.

هنا أيضا يجري الحديث عن «الشيخ» وعن الأحفاد الذين يحظون باهتمامه. ويتعين علينا في هذا السياق أن نعلم أن الأحفاد ليسوا في الواقع إلا أولئك «الأطفال» الذين ورد ذكرهم في البيت الشهير الذي تكرر في نهاية كل مقطع من مقاطع القصيدة (القفل) وهم شخوص أساسية في القصيدة. وقد ترددت كلمة «الشيخ»، هذه الكلمة التي تلعب دورا كبيرا في

«النفحات المدجنة» التي تناولت موضوع «الشيخوخة» خمس مرات في شذرات القصيدة العائدة إلى عام 1813، ومرة في الفقرات الختامية المكتوبة في ديسمبر من عام 1816[139]. أما الكونت العجوز نفسه فإن جوته قد أسبغ عليه، في الأبيات الجديدة المنظومة في ديسمبر من عام 1816 على وجه الخصوص، السمات الجلية التي يوصف بها الملك لير عادة: «شحاذ.. . على رأسه الشيب، بالي الثياب عريان» (البيت 85)! ولا ريب في أننا لا نزال نتذكر «النفحة المدجنة» التي بدأت بكلمات تتطابق تطابقا حرفيا مع بيت زهير سابق الذكر، أعني المقطوعة التي بدأها جوته بقوله:

دائما ما يكون الشيخ هو الملك لير!».

إننا نرى في هذا كله دليلا يثبت، من ناحية، أن فكرة جوته عن الشيخوخة والشباب والحفيد والملك لير، أي بتعبير آخر، فكرته بشأن الموقف العام الذي ستكون عليه حياة «الشيخوخة»، قد تزامنت مع تلك الأيام التي كان جوته فيها يطالع «معلقات زهير» ويؤلف ما أسماه بـ «قصائد قصار» ومن ناحية أخرى، أن هذه الفكرة هي التي حركت قريحته المبدعة. كما يثبت لنا سياق هذه العلاقات والترابطات أن جوته لم يقصد بملاحظته عن الـ «قصائد القصار» سوى «النفحات المدجنة» التي تتناول موضوع «الشيخوخة»، أو على أقل تقدير، تلك النفحات المدجنة «التي كان لزهير تأثير عليها. ويلاحظ إلى جانب ذلك أن مطالعة قصيدة زهير لم تكن هي العامل الحاسم الذي حرك قريحة جوته، وإنما الأصح هو أنه قد عكف آنذاك على مطالعة قصيدة زهير لاهتمامه بموضوع الشيخوخة، هذا الموضوع الذي بات يستحوذ على أفكاره منذ نهاية شهر ديسمبر من عام 1816. لقد عاد الآن بذاكرته إلى حكم زهير التي سبق له أن قرأها في ما مضى من الزمن أيام أن كان يقرأ المعلقات، أعني عام 1815، وذلك لأن موضوعها قد بدا له الآن أكثر صلة بواقع حاله الحاضر. وليس هذا بالأمر الغريب، فالمتمعن في تعامل جوته مع المصادر كثيرا ما يلاحظ أنه كان يطالع باستفاضة المؤلفات الأدبية التي يعتقد أنها ذات أهمية بالنسبة للمادة أو للبيئة التي يزمع تناولها، ولا شك في أن هذا يكشف لنا عن تقييمه العالي لقصيدة زهير، إذ رجع إليها ثانية في الظرف الذي يناسبها لكي يتزود منها بالإلهام الذي هو بحاجة إليه الآن. وإنه لأمر طبيعي ألا يعبر هذا الإلهام عن نفسه من خلال التوافق

في الرأي فحسب، بل ومن خلال المعارضة أيضا، أي من خلال الجدل الخصب.

ولقد سبق أن قلنا عن «النفحات المدجنة» إنها تعود إلى المحيط الأوسع من قصائد «سوء المزاج» التي كان جوته قد نظمها في شيخوخته وتصدرتها قصيدة «أنى لك هذا !» (قافلة) في «كتاب سوء المزاج». وعندما كانت هذه القصيدة تتحدث عن الولادة الجديدة، كانت تشير بذلك فعلا-كما ذكرنا من قبل-إلى تجدد نزعة جوته إلى المقارعة والتحدي في سنوات «الديوان». غير أن قصيدة «القافلة» بالذات تبين لنا بوضوح أن هذه النوعية لم تنبع من المرارة التي ترافق الشيخوخة عادة. وإذا كان هناك من يعتقد أن بوسعه إقامة الدليل على مرارة من هذا القبيل، فما هذه إلا حالات متفرقة لا تعكس الجو العام. ومن ثم فإن نزعة جوته إلى المقارعة والتحدي ليست في واقع الحال سوى دليل على الحيوية التي اتسم بها في شيخوخته، أعني أنها دليل على إرادته الصلبة التي صممت على ألا يبقى على هامش الحياة، وعلى رغبته الملحة في أن يبلغ الآخرين الحكم والتأملات التي كابد طويلا في تحصيلها. وقد كان من الممكن أن يساء فهم «النفحات المدجنة» عند نشرها، وأن تفسر على أنها دليل على كدر الشيخوخة ومرارتها، لا سيما أنها حملت عنوانا قريبا من عنوان تلك المقطوعات التي قوبلت بالسخط والاستنكار. والتي كان جوته قد دبجها مع شلر (Schiller)، أعني مؤلفهما المشترك «نفحات» (Xenien).

ولقد دعا هذا الأمر جوته إلى اتخاذ الحيطة، فالحكم التي تدور حول موضوع الشيخوخة تكاد أن تهدف قبل كل شيء إلى دفع اتهامات من هذا القبيل. ويتضح لنا هذا بجلاء في القسم الأول منه على وجه الخصوص، هذا القسم الذي بين فيه جوته بصورة لا تقبل الالتباس ما ترمي إلى الإفصاح عنه هذه «النفحات المدجنة»، فهو وإن تحدث هنا عن موضوع الشيخوخة، إلا أنه يرفض الشعار المتجهم: «تخل عن الدنيا» ويستخدم بدلا منه نبرة فيها شيء من المرح وقليل من الدعابة، إنه يتناول الموضوع من موقف يسوده الرفق وانشراح الصدر ولا يأبه بالشيخوخة. وهكذا نجد أن أشعاره المخصصة للشيخوخة قد أسبغت على «النفحات المدجنة»، وعلى المقطوعات الأولى منها على وجه الخصوص، بسمة انتزعت الصرامة المفرطة

من مجموع «النفحات المدجنة». وعلى كل حال فإن هذه المقطوعات تعلن بجلاء أن ما يتخللها من نزعة جدلية متحدية لا يعود إلى المرارة العامة، أي إلى الاستهانة التي يقابل بها الطاعن في السن الناس والدنيا عادة. (ونحن لا نجد أبدا عند جوته أي تعبير ينم عن استهانة مبدئية بالبشر أو احتقار لهم كما نجد مثلا عند شكسبير في سنواته المتأخرة). ومعنى هذا أن الحالات الفردية فقط هي التي كانت تدفعه إلى النقد أو التهكم، ويبقى دائما في خلفية هذا النقد إرادته للكفاح من أجل المبادئ والقيم التي كان يراها مبادئ وقيما حقة. ولم يكن السبب الحقيقي وراء هذا سوى إيمانه بضرورة تعليم الآخرين، وإذا كان قد رأى أن لا أمل في تعليم من هم في سنه، فإن أمله يظل معقودا على «الأحفاد» الذين يسيطرون على تفكيره في المقام الأول. وتفصح عن هذا الأمل إحدى «النفحات المدجنة» من القسم الأول التي يقول فيها جوته بنبرة شبيهة بالنبرة التي اتسمت بها قصيدة «أنى لك هذا !» (البيت 29 والأبيات التالية):

«ماذا كان هدفك أذن

من إعادة إشعال النيران الآن ؟»

لأنه ينبغي أن يقرأها أولئك،

الذين لن يكون بوسعهم أن يسمعوني.

إننا نقع هنا على نفس الفكرة والموقف اللذين تطرقت إليهما قصيدة: «أنى لك هذا !» عندما خاطب أحدهم الشاعر سائلا إياه عن الذبالة التي «تيسر لك / أن تومض آخر شعلة / في نيرانك من جديد». وكان الشاعر قد نفى هناك أن تكون «هذه الشعلة عادية»، وأكد أنها كانت «ولادة جديدة»كل الجدة. ومن هنا نرى أن عزم جوته في الكبر على المنازلة والمقارعة قد كان في الواقع أبعد ما يكون عن الأنانية والمرارة اللتين ترافقان الشيخوخة عادة. إنه وإن لم يفضل الركون إلى الحياة السهلة المريحة، لم يتخذ هذا الموقف نتيجة غرور ومكابرة، وإنما اتخذه رغبة منه في أن ينتفع الآخرون بما يمكنه أن ينقل إليهم من تجارب [140]. ففي «النفحة المدجنة» الثانية من القسم الأول، هذه المقطوعة التي مطلعها: «لماذا تريد أن تنأى بنفسك / عنا نحن جميعا وعن آرائنا؟»، يفصح الشاعر بجلاء عن هذه الرغبة التي كانت دافعه الحقيقي:

إني لا أكتب لكي أنال رضاكم،
بل ينبغي عليكم أن تتعلموا شيئا !

وهكذا لا يجوز لنا أبدا أن نرى في شاعر «النفحات المدجنة»-أي في شاعر الهجاء، ومؤلف الكثير من المقالات الزاخرة بالتحدي ومقارعة الخصوم في أعداد مجلة «حول الفن والعصر القديم» ومجلة «حول علم الطبيعة»- عجوزا مهموما مكدر الخاطر، فالأولى من ذلك ألا يغيب عنا التعجب والاندهاش من تجدد عزيمة الشباب لديه، هذه العزيمة التي باتت هي زينته الحقيقية والفتيل المتوهج الذي يوقد نيران العقود الأخيرة من شيخوخته. ففي هذا كله تكمن في الواقع «الولادة الجديدة» التي أشار إليها بفخر واعتزاز مشروعين. وكان جوته نفسه، بصفته عجوزا قد بلغ من العمر عتيا، قد تهكم من «الشيخوخة» في «النفحات المدجنة» تهكما آسرا، إذ قال في المقطوعة الأولى من القسم الرابع (البيت 810 والأبيات التي تليه):

دعوا النفحات المدجنة تصول وتجول،
فالشاعر لم يعد يطأطيء الرأس أبدا.
لقد تركتم فيرتر المجنون يتصرف على هواه (*66)
فلتتعلموا الآن الجنون الذي تكون عليه الشيخوخة.

وهكذا يتبين لنا أن الكثير من الأفكار الجوهرية المتضمنة في «النفحات المدجنة» التي اهتمت بعرض موضوع «الشيخوخة، قد خطرت على ذهن جوته في أيام أعياد الميلاد من عام 1816 عندما كان يقرأ زهير ويؤلف ما أسماه بـ «قصائد قصار». وليس بوسعنا أن نقطع برأي فيما إذا كان جوته قد ألف هذه القصائد لكي يضيفها بعد ذلك إلى «الديوان الغربي-الشرقي»، أم أنه ألفها وفي نيته أن تكون جزءا من مجموعة الحكم المتأخرة، فالأهم في السياق الذي نحن بصدده هو الكشف عن البدايات الأولى ذات الدلالة البالغة لهذه المجموعة من قصائد الحكمة من ناحية، ومن ناحية أخرى معرفة أن المعلقات قد أدت هنا أيضا دورا مؤثرا خصبا..

الإشادة بالشعر الجاهلي في التعليقات والأبحاث

«عند العرب.. . نجد كنوزا رائعة في المعلقات..»-بهذه العبارات مهد

جوته لحديثه المسهب عن المعلقات في الفصل الذي تناول به «العرب» ضمن «التعليقات والأبحاث المعينة على فهم الديوان الغربي-الشرقي». ولقد سبق أن أوردنا نص هذا التعليق في مستهل هذه الدراسة [141]. إلا أننا نود الآن أن نستعرض تفصيلات تقييم جوته للشعر الجاهلي القديم.

لا ريب في أن الكثير من الصفات التي أسبغها جوته على الشعر العربي القديم قد صارت الآن أكثر وضوحا. لا سيما أن هذا التقييم قد سبقت تدوينه بفقرة وجيزة نسبيا تلك التأثيرات المتنوعة (من المعلقات) على إنتاجه الشعري، وهي التي حاولنا بقدر استطاعتنا أن نكشف عنها. وهكذا لم يعد يدهشنا التقدير العالي الذي أسبغته «التعليقات والأبحاث»على هؤلاء الشعراء، إذ أصبحنا نلم بماهية التصورات التي كان جوته يربطها بتفصيلات هذا التقييم.

كذلك صار بوسعنا الآن، أكثر من ذي قبل، تفهم السبب الذي حدا بجوته لأن يتصور أن النبي (ﷺ) قد أسبغ على قومه «غلالة جادة من الدين»، حجبت عن أنظارهم أي تقدم (مادي) خالص [*67] [142]. ولو تتبع المرء الموضوعات التي تغلب على المعلقات لوجد، بشكل لافت للنظر، إن إشادة الشعراء الجاهليين بالمرأة قد اختفت من الشعر بعد ظهور الإسلام. فكل شعراء المعلقات قد دأبوا على استهلال قصائدهم بالإفصاح عن شوقهم للحبيبة، كما درج البدوي الولهان على التغني بمفاتنها الجسدية. ويبدو أن الغزل كان هو الموضوع الأول في الشعر البدوي قبل ظهور الإسلام. ولم يكن الشاعر العربي في العصر الوثني يجد أي حرج من التغني بالمفاتن الجسدية للمرأة، بل كان يرى في ذلك أمرا طبيعيا، يترك أحاسيسه وانفعالاته تعبر عن نفسها على سجيتها ودونما تكلف. أما بعد ظهور الإسلام فقد تراجع التغني العفوي بالحب وبالمفاتن الجسدية للمرأة-ومن هنا يستطيع المرء أن يتفهم أسف جوته على القيود التي وضعت في طريق الشعر الوجداني، لاسيما أنه هو نفسه قد شغف بالتغني بالمرأة وجعل الغزل واحدا من أحب الموضوعات إلى نفسه. وهناك بالإضافة إلى هذا موضوعات أخرى كالإشادة بالخيول والإبل، والتغني بجمالها وسرعتها وطول نفسها، وهي موضوعات تلعب دورا بارزا في المعلقات. ويبدو أن النبي (ﷺ) قد رأى أن مثل هذا الابتهاج المفرط بالخيول يكاد ألا يقل ريبة عن تغني العاشق

بالمفاتن الجسدية للمرأة، فأمثال هذه الأحاسيس الدنيوية كان لا بد أن تشغل المؤمنين بالدين الجديد عن الأفكار الخاصة بالحياة الأفضل والأبقى في الآخرة، ولذلك لم تكن منسجمة مع التعاليم الدينية الصرفة. وهكذا يكون من الطبيعي أن يعثر المرء في السنة-أي في الأحاديث المنقولة عن النبي (ﷺ)-على تحذيرات صارمة مفادها أن «الشؤم» ليس في «المرأة» فحسب، بل وفي «الفرس»أيضا[143]. فقد كان العرب في أثناء حياة محمد (ﷺ) مفتونين فيما يبدو بشكل مفرط بالنساء والخيول وتملك «الدار»الدنيوية بحيث رأى النبي (ﷺ) في ذلك خطرا يهدد إيمانهم. ولربما كان كذلك ميل معاصريه للتباهي والخيلاء هو الأمر الذي دفع محمدا (ﷺ) لتحذير قومه من التفاخر المتكبر بجمال نسائهم وأصالة خيولهم وثراء مساكنهم [144]. وينسجم مع هذه التحذيرات ثناء النبي (ﷺ) على شاعر المعلقات لبيد الذي كان قد دخل الإسلام، وقوله عنه: «أصدق كلمة قالت العرب: ألا كل شيء ما خلا الله باطل»[145].

ويبين لنا هذا أن المقصود بقول النبي (ﷺ): أن من البيان لسحرا، وأن من الشعر لحكما»[146]، هو بلا مراء، ذلك الشعر الذي ينسجم مع تعاليم الإسلام بالصورة التي عبر عنها لبيد في أواخر حياته. أما الشعر الذي لم يف بهذا الشرط، فكان رأي النبي (ﷺ) فيه: «لأن يكون جوف المرء مملوءا قيحا خير له من أن يكون مملوءا شعرا»[147]. وهكذا وضعت للشعراء، بعد ظهور الإسلام، قيود صارمة تحد من الحرية التي كانوا يتمتعون بها من قبل، وهذا هو الأمر الذي كان جوته يشعر به ويتأسف له، فكما أكد هو نفسه في العديد من المرات-وعلى وجه الخصوص في مستهل الفصل المسمى «محمد» في «التعليقات والأبحاث»-كان موقفه الشخصي ينبع دائما إما «من وجهة النظر الشعرية» أو من وجهة نظر متأثرة بها. وربما تجدرالإشارة هنا إلى أن جوته كان يتخذ مثل هذا الموقف في سياق تقييمه للنظم الحكومية المختلفة أيضا: فلقد كان المعيار بالنسبة له هو دائما القدر الذي تشجع به الظروف والأحوال السائدة على ازدهار الفنون ومدى تنميتها لعطاء الفنانين أو إعاقتها له. ومن أجل هذا كان مهتما أيضا، وبشكل خاص، بمحاورات بعض الشعراء من عرب وفرس للنبي محمد (ﷺ) والقرآن الكريم [148].

وعلى أي حال فمن الممكن إثبات أن ادعاء جوته أن الدين كان ذا أثر سلبي

على الفن الشعري العربي ومعوقا لنموه وازدهاره-وهو ادعاء يثير بلا شك الاستياء والاستنكار في العالم الإسلامي-لم يكن بغير أساس. فلبيد نفسه لم يستطع، بعد إسلامه، أن يأتي بأشعار تناسب عطاءه الشعري القديم، ناهيك عن أن يبذ هذا العطاء(*68).

ولما كان جوته يرى في المعلقات دليلا على علو الثقافة» التي كان عليها العرب في المجال الفني، فلم يستطع إخفاء أسفه على تراجع الشعر بعد ظهور الإسلام. ولا ينبغي هنا تجاهل أوجه الشبه بين الإسلام والمسيحية في هذا الشأن، وهي التي كان جوته على وعي تام بها. فالسيد المسيح (عليه السلام) والكنيسة المسيحية قد أضافا أيضا «غلالة جادة من الدين»على النزعة الحسية للعالم القديم النابعة عن طبع ودونما تكلف. معوقين بذلك اطراد ازدهار الفنون في المستقبل. ومن المعروف أن قدماء النصارى قد أتلفوا الأشعار والأعمال الفنية التشكيلية بحجة أنها رمز لمعتقدات قديمة، فأحرقت مخطوطات كبار الشعراء اليونان، وحطمت تماثيل الآلهة وهدمت المعابد. وقد قال آنذاك أحد كتاب العصر القديم المتأخرين لأحد الشعراء: «إن قلبا نذر نفسه للمسيح، لا يمكن أن يشعر بأي عاطفة نحو أبوللو وربات الفنون». وقد عبر جوته مرارا وتكرارا عن رفضه لما قام به النصارى من تحطيم للصور وإدانته لكل صيغ التعصب الديني، وبخاصة بعد معايشته الأولية في إيطاليا لإقبال العالم القديم على متع الحياة الحسية والدنيوية وموقفه الإيجابي منها [149]. ومن هنا لا ينبغي أن يؤخذ انتقاده لهذا الجانب من الإسلام بمعزل عن (موقفه العام)، بل لابد من النظر إليه في ضوء موقفه المبدئي المنحاز لحرية الفنون والفنان في كل الأزمنة وعند كل الشعوب.

وما أن انتهى جوته في «التعليقات والأبحاث» من الحديث عن طبيعة المعلقات وخصائصها، حتى راح يتحدث مباشرة عن قصيدة «تأبط شرا» المفعمة بروح الأخذ بالثأر، وذلك لشعوره بوجود أواصر قربى، من حيث «الفكرة والروح»، تربطها بالمعلقات، وكان هدفه الرئيسي من تقديم هذه القصيدة أن تكون نموذجا معبرا يوقظ لدى أبناء بلده الاحترام والتقدير للحياة العربية في عصورها الأولى. ومن هذا المنظور لا يكشف الفصل الذي كتبه عن العرب في «التعليقات والأبحاث» عن فضل الشعر العربي

المتأخر أيضا في التأثير على إبداعه بصور مختلفة، إذ أراد بدلا من ذلك أن يغتنم الفرصة ليجعل من هذا الفصل صرحا رائعا يخلد شغفه بطبيعة الحياة البدوية وبالأشكال الشعرية الأصيلة المعبرة عنها . ولهذا كان الغرض الواضح من هذا الفصل هو الإشادة بالشعر الغنائي البدوي وتحبيب القراء فيه [150]. ومن هنا تبرز أهمية النبرة التي يختتم بها جوته حديثه عن خصائص المعلقات، وهي نبرة لا ترد عنده كثيرا، إذ نحس من بين السطور رغبته الملحة في أن تؤخذ كلماته مأخذ الجد-وذلك حين نجده يحث القراء على «قراءة تلك القصائد أو إعادة قراءتها»، وكله ثقة في أنه «يثير بالتأكيد هذه الرغبة» [151] لدى القراء.

ولما كان جوته قد استهل حديثه في «التعليقات والأبحاث» عن الشعراء الفرس، الذين كانوا «في الواقع هم الدافع على هذا العمل»[152] (أي الديوان الغربي-الشرقي). بفصل خاص عن «العرب»، فإن الشعراء العرب الأوائل يظهرون بذلك، من وجهة النظر التاريخية، في صورة القدوة التي احتذاها الشعراء الفرس في العصر الإسلامي. بهذا يكون جوته قد نوه، إلى حد ما، بالطابع النموذجي للشعر العربي المبكر بالنسبة لحافظ (الشيرازي)، حتى وإن لم يؤكد جوته نفسه أن حافظا كان يقتفي خطى هذا التراث الأدبي، أي هذا التراث الذي «كان قد تراكم آنذاك عبر ثمانية قرون على أدنى تقدير، واندمجت في طياته، من حيث الموضوعات والصور ومن حيث الأساليب الأدبية والبلاغية، مؤثرات عربية تضرب بجذورها في مرحلة البداوة، مع عناصر فارسية تمتد جذورها هي أيضا إلى عصور ما قبل الإسلام»[153]. صحيح أنه لم يعد بالإمكان التعرف على مبلغ إدراك جوته لتفصيلات المؤثرات العربية في الفن الشعري الفارسي، إلا أنه بوصفه قارئا متمعنا لكتاب وليم جونز «أشعار آسيوية» (Poesis Asiatica)، لابد أن يكون قد استطاع أن يحرز، إلى جانب أمور أخرى، تصورا معينا عن البحور الشعرية العربية الخمسة عشر التي استقاها الخليل بن أحمد من الشعر العربي القديم، هذا العالم الذي سار على نهجه أكثر علماء العروض من بعد [154]. وهكذا يتبين لنا أن ما قصده جوته من إشادته «بعلو شأن الثقافة» التي تميزت بها قبيلة قريش على عهد النبي (ﷺ)[155]، يتعلق الأمر في الواقع بالثقافة اللغوية العالية لدى معاصري محمد (ﷺ)، هذه الثقافة العالية التي تنعكس

على البناء الفني الرائع والمعقد الذي ساد الفن الشعري آنذاك. فالثقافة اللغوية الرفيعة والتذوق اللغوي المنتشر على أوسع نطاق بين العرب المتميزين بحسهم المرهف بسحر اللغة، كانت في الواقع من جملة الأسباب الرئيسية للأثر الهائل الذي تركه نبي الله وأفصح البلغاء (ﷺ) في أبناء أمته. وفي هذا كانت تكمن ولا تزال، جذور الإعجاز والتأثير القوي الغلاب للقرآن (الكريم) في البلدان الناطقة بالعربية والبلدان الناطقة بلغات تمت إليها بصلة القربى[156].

تأبط شرا

(إن بالشعب الذي دون سلع)

«لا يمل الشر حتى يملوا»

هناك كتاب آخر ذو أهمية كبيرة للفن الشعري العربي كان جوته قد تعرفه أيضا، وهو ديوان «الحماسة» الذي يعد أغنى وأقدم المنتخبات الشعرية العربية.

وكان الشاعر أبو تمام قد قام بجمع هذه المنتخبات الشعرية في القرن التاسع الميلادي، فاختار الكثير من القصائد والمقطوعات من عدد كبير من المصادر المخطوطة وصنفها إلى عشرة أبواب. وقد أطلق اسم «الحماسة» على أول هذه الأبواب وأوسعها فجاء مشتملا على أروع أناشيد البطولة من العصرين الجاهلي والإسلامي. أما الأبواب الأخرى فقد ضمت الرثاء والأدب والنسيب والهجاء والأضياف والمديح والصفات والملح ومذمة النساء.

وكان جوته قد أخذ من «المكتبة الشرقية»عن أبي تمام وديوان «الحماسة» الملاحظة التالية ودونها لاستعماله الخاص إبان تأليف «الديوان الشرقي»:

أبو تمام

ولد سنة 195 للهجرة وتوفي سنة 231هـ سنة 845 حسب تاريخنا، ديوان الحماسة [157].

والواقع أنه لا توجد دلائل تشير إلى قيام جوته بدراسة حماسة أبي تمام دراسة دقيقة. وكيفما كان الحال، فإن قصيده واحدة فقط من هذه المجموعة-بقدر ما أستطيع الحكم في هذه المسألة-كان لها تأثير خلاق في

الشاعر. والأمر يتعلق هنا بواحدة من أشهر القصائد العربية التي ترجمت مرات عديدة[158]، وهي القصيدة التي يتغنى بها الشاعر الفارس تأبط شرا بالانتقام [159]، فقد شاء الحظ أن يحمله تبعة أخذ الثأر لدم خاله أخي أمه أمينة الذي قتل في إحدى المنازعات مع أبناء قومه بني هذيل. ولقد تركت قصيدة الأخذ بالثأر هذه أثرا عظيما في جوته فترجمها وعلق عليها ونشرها ضمن الفصل الذي جعل عنوانه «العرب» في «التعليقات والأبحاث».

ولم يعد بالإمكان معرفة متى وأين وقع جوته على قصيدة الثأر هذه لأول مرة، فهو نفسه لم يستطع أن يتذكر ذلك على وجه الدقة، وإنما رجح أنه عثر عليها مترجمة ترجمة نثرية في كتاب يتناول بالوصف أحد البلدان، وانه أعاد صياغتها بعد ذلك بأسلوب شعري. وفيما بعد، وعلى الأرجح بعد سنين عديدة من لقائه الأول بالقصيدة وأثناء انشغاله بكتابة «التعليقات والأبحاث»، تذكر جوته النص الذي تصور أنه خليق بأن يعطي القراء الألمان انطباعا عن الفن الشعري العربي. وعلى أي حال، فقد لجأ الشاعر في الثالث والعشرين من سبتمبر من عام 1818، أي حينما كان على وشك الانتهاء من تأليف «الديوان»، إلى كوزيجارتن (Kosegarten) الأستاذ في جامعة ينا ومستشاره فيما كان يعن له من مسائل تخص الاستشراق، مستفسرا منه عما يلي:

« ... وفي الوقت نفسه أستميحكم العذر وأتوجه إليكم راجيا منكم الاطلاع على القصيدة المرفقة. لقد كنت قد عثرت عليها مترجمة ترجمة نثرية في كتاب يصف رحلة إلى أحد البلدان، فقمت بنظمها مع بعض التصرف، إلا أنني لم أعد أتذكر الآن أين عثرت عليها، بل لا أعرف من أي عصر جاء النص الأصلي، وهو أمر يهمني الآن كثيرا. إنني على يقين من أنكم تستطيعون إرشادي إلى ذلك، وإذا أذنتم لي فسوف أتبع سؤالي هذا بأسئلة واستفسارات أخرى مستقبلا.

وأخيرا أبعث إليكم بتحياتي وكل بغيتي أن أنعم في القريب العاجل بصحبتكم في ينا والتعلم منكم.

جوته [160]

وقام الدكتور كرستيان أ. ف. فيلر Dr. Chr. E. F. Weller، وهو أحد العاملين في مكتبة جامعة ينا-وكان جوته قد درج على تكليفه بمثل هذه

المهام-بإيصال هذه الرسالة إلى كوزيجارتن الذي قام بدوره بالرد عليها فور تسلمه لها:

قبل قليل سلمني الدكتور فيلر Weller رسالتكم المؤرخة في الثالث والعشرين من سبتمبر والتي يشرفني أن أجيب عما ورد فيها من أسئلة.

إن القصيدة التي أرسلتموها إلي للفارس والشاعر العربي الشهير تأبط شرا، الذي كان معاصرا لمحمد (ﷺ) تقريبا، أي أنه عاش في القرن السادس من تاريخنا (الميلادي). ولقد أطلق على مؤلفها اسم تأبط شرا لأنه دأب على حمل خنجر تحت إبطه. والقصيدة مأخوذة من ديوان «الحماسة» فصل المراثي. وكان ألبرت شولتنس (A.Schulteens) قد نشرها باللغتين العربية واللاتينية [161]، وتوجد القصيدة في كتاب «قواعد العربية» لميشائيليس مترجمة إلى الألمانية نثرا. كما قام فرايتاج (Freytage) بصياغتها شعرا.

جوتنجن، 1814 (162)

G.K .

ربما يعود ظن جوته بأنه كان قد عثر على القصيدة «مترجمة ترجمة نثرية في كتاب يصف رحلة إلى أحد البلدان» إلى خطأ من أخطاء الذاكرة. ومع هذا يمكن أن يكون قد وقع على القصيدة في كتاب أنطوان هارتمان «استطلاعات حول آسيا»-Aufk learungen ueber Asian الذي أورد فيه هارتمان القصيدة فعلا إلى جوار استطلاعات تاريخية وجغرافية تخص شبه الجزيرة العربية [163]. وعلى الرغم من هذا الاحتمال، فإن مقارنة ترجمة هارتمان مع الترجمة النهائية المدرجة في «التعليقات والأبحاث»، وهي التي قام بها جوته بمساعدة كوزيجارتن، تبين بوضوح أن ترجمة هارتمان كانت أقل تأثيرا في ترجمة جوته وأوهن صلة بها مقارنة بالصياغة النثرية التي قام بها ميشائيليس، هذه الصياغة التي كان جوته قد اعتمد عليها عندما أعاد النظر في ترجمته الأولى [164]. وهناك ترجمة أخرى للقصيدة هي، بلا شك، أكثر اقترابا من نص جوته النهائي، وهي الترجمة الشعرية باللاتينية والألمانية التي صاغها فرايتاج عام 1814 مستخدما الوزن الإيامبي (Jambenfassung) [*69]، وكان جوته يملك نسخة منها في مكتبته [165]، ومن الثابت أن جوته قد استفاد من هذه الترجمة عندما أعاد النظر في ترجمته

الأولى يوم التاسع من نوفمبر من عام 1818 [166].

وعندما كان جوته منكبا على تأليف «تعليقات وأبحاث تعين على فهم الديوان «الغربي-الشرقي»، اهتم غاية الاهتمام بمعرفة الظروف التي أوحت بالقصيدة، وذلك لرغبته في الإحاطة بروح العصر الذي سبق ظهور الإسلام والعصر الذي جاء بعده. وأخبره كوزيجارتن بأن صاحب القصيدة قد عاش في القرن السادس، أي في القرن نفسه الذي ولد فيه النبي محمد (ﷺ). وأقنعت هذه المعلومة جوته بالفكرة التي عبر عنها في «التعليقات والأبحاث»، حيث قال إن قصيدة الثأر هذه «تعكس تماما روح ذلك العصر الذي سادته الحروب والمنازعات [167]. وفي الماضي كان هذا التحديد الزمني موضوعا للمناقشات والخلافات والرفض في بعض الأحيان [168]. أما الآن فإن الدراسات لم تعد تشك في أن تأبط شرا، هذا الشاعر الذي لا تتوافر معلومات دقيقة عن حياته، قد عاش فعلا في «العصر الوثني» أو «العصر البطولي» للشعر العربي، وهو الذي يحدد عادة بالفترة الزمنية الواقعة بين عام 500 وعام 622 على وجه التقريب [169].

وتخبرنا دفاتر يوميات الشاعر أنه في اليوم التاسع من نوفمبر عام 1818 راجع ترجمته مع المستشرق كوزيجارتن مستعينا بترجمات ميشائيليس وفرايتاج، وقد دون في هذه اليوميات، كما هي عادته، النقاط الأساسية المقتضبة التالية: «مساء الأستاذ كوزيجارتن، قواعد ميشائيليس، وقصيدة فرايتاج العربية»[170]. وينبغي الإشارة، بصدد ترجمة جوته أيضا، إلى أنه لم يتصرف في ترتيب الصور، ولذلك يكاد نصه أن يقترب في بعض الأحيان من الترجمة الحرفية، وبهذا تسنى له إبراز الأسلوب الشعري الذي كان يبهره من الناحية الفنية في هذه القصيدة القصصية، أعني طريقة تبديل المقام والأجواء، أو بتعبير آخر، التغيير الدرامي السريع وغير المتوقع في المشاهد. لقد كان هذا-كما عبر عن ذلك جوته نفسه-الوسيلة التي تتيح الفرصة لجعل «النثر الخاص»«للغارة الرهيبة»«شعريا» . ويجدر القول بهذه المناسبة إن جوته لم يحاول محاكاة بحر المديد[*70].

وقد قدم ريكرت (1788- 1866)[*71] Fr. Rueckert وزن هذا البحر، الذي لا نجده في القصائد الجاهلية الأخرى. ولربما صح الظن بأن كوزيجارتن، بوصفه ابنا لشاعر كان يحرص على مراعاة الجانب العروضي حرصا

شديدا، هو الذي نبه جوته إلى «النغمات الشديدة التقطيع» [171] Scharfe Stakkato)، في هذه القصيدة، لاسيما أن هناك أدلة تشهد على أن الشاعر قد تحدث مع كوزيجارتن في بعض الأحيان عن «إيقاع (الشعر) العربي»[172]. ومهما كان الأمر فقد انطوت ترجمة جوته لقصيدة الثأر هذه أيضا-مثلها في ذلك مثل النص الأصلي-على بعض النغمات شديدة التقطيع: أي على مقاطع متتالية كل واحد منها أقل ارتباطا بالآخر، الأمر الذي جعلها في الغالب ترن رنين الصراخ والعويل.

بيد أن هذا الأثر[*72]، لم يأت من اتباع القواعد العروضية للنص الأصلي. فقد اعترف جوته نفسه في «الديوان الشرقي» بأنه لا يستغني عن الشعور بالتحرر من الجانب العروضي [173].

صحيح أن «الإيقاعات الموزونة»، أي الأوزان والتفعيلات والقوالب العروضية الصارمة، كانت تفتنه بغير شك، إلا أنه كان يشعر بأنها قيد شديد لا يمكنه-بغض النظر عن بعض المحاولات المؤقتة-أن يخضع له أو يتركه يحد من نشاطه الخلاق. ومن المعروف أن جوته قد أبى بهذا الشأن أن يسير في خطى الشاعر الفارسي حافظ الشيرازي ؛ ولا ريب في أن هذا يسري على الشعراء العرب الذين اقتدى بهم حافظ نفسه، أي أنه يسري على المعلقات وغيرها من القصائد العربية المبكرة ومنها قصيدة تأبط شرا. ومن المحتمل أن يكون جوته قد دون الملاحظات التي شرح بها قصيدة تأبط شرا في «التعليقات والأبحاث»مساء اليوم التاسع من نوفمبر عام 1818 عندما قام مع المستشرق كوزيجارتن بإعادة النظر في ترجمة قصيدة الثأر هذه. ففي سياق التمهيد للقصيدة يكتفي جوته، في بادئ الأمر، بالقول إنها تعود إلى عصر (النبي) محمد (ﷺ) وأنها «تعكس روح هذا العصر تماما. ومن الممكن وصفها بأنها كابية رهيبة، مشبوبة، نهمة إلى الانتقام ومشبعة بنشوة أخذ الثأر».

(وهاك القصيدة بنصها العربي ثم نتبعها بترجمة جوته لها):

1- إن بالشعب الذي دون سلع
لقتيلا دمه ما يطل

2- خلف العبء علي وولى
أنا بالعبء له مستقل

3- ووراء الـــثـــار مـــنـــي ابـــن أخـــت
مـــصـــع عـــقـــدتـــه مـــا تحـــل
4- مـــطـــرق يـــرشـــح ســـمـــا كـــمـــا
أطـــرق أفـــعـــى يـــنـــفـــث الـــســـم صـــل
5- خـــبـــر مـــا نـــابـــنـــا مـــصـــمـــئـــل
جـــل حـــتـــى دق فـــيـــه الأجـــل
6- بـــزنـــى الـــدهـــر وكـــان غـــشـــومـــا
بـــأبـــي جـــاره مـــا يـــذل
7- شـــامـــس فـــي الـــقـــر حـــتـــى إذا مـــا
ذكـــت الـــشـــعـــرى فـــبـــرد وظـــل
8- يـــابـــس الجـــنـــبـــين مـــن غـــيـــر بـــؤس
ونـــدى الـــكـــفـــين شـــهـــم مـــدل
9- ظـــاعـــن بـــالحـــزم حـــتـــى إذا مـــا
حـــل حـــل الحـــزم حـــيـــث يـــحـــل
10-غـــيـــث مـــزن غـــامـــر حـــيـــث يـــجـــدي
وإذا يـــســـطـــو فـــلـــيـــث أبـــل
11- مـــســـبـــل فـــي الحـــي أحـــوى رفـــل
وإذا يـــغـــزو فـــســـمـــع أزل
12- ولـــه طـــعـــمـــان أري وشـــري
وكـــلا الـــطـــعـــمـــين قـــد ذاق كـــل
13- يـــركـــب الـــهـــول وحـــيـــدا ولا
يـــصـــحـــبـــه إلا الـــيـــمـــانـــي الأفـــل
14-وفـــتـــو هـــجـــروا ثـــم أســـروا
لـــيـــلـــهـــم حـــتـــى إذا انجـــاب حـــلـــوا
15- كـــل مـــاض قـــد تـــردى بمـــاض
كـــســـنـــى الـــبـــرق إذا مـــا يـــســـل
فـــأدركـــنـــا الـــثـــأر مـــنـــهـــم ولمـــا
يـــنـــج مـــلـــحـــيـــين إلا الأقـــل
16- فـــاحـــتـــســـوا أنـــفـــاس نـــوم فـــلـــمـــا

هــومــوا رعــتــهــم فــاشــمــعــلــوا

17- فــلــئــن فــلــت هــذيــل شــبــاه
لــبــمــا كــان هــذيــلا ويــفــل

18- وبمــا أبــركــهــا فــي مــنــاخ
جــعــجــع يــنــقــب فــيــه الأظــل

وبمــا صــبــحــهــا فــي ذراهــا
مــنــه بــعــد الــقــتــل نــهــب وشــل

19- صــلــيــت مــنــي هــذيــل بــحــرق
لا يمــل الــشــر حــتــى يمــلــوا

20- يــنــهــل الــصــعــدة حــتــى إذا مــا
نــهــلــت كــان لــهــا مــنــه وعــل

21- حــلــت الخــمــر وكــانــت حــرامــا
وبــلاي مــا ألمــت تحــل

22- فــاســقــنــيــهــا يــا ســواد بــن عــمــرو
إن جــســمــي بــعــد خــالــي ولخــل

23- تــضــحــك الــضــبــع لــقــتــلــى هــذيــل
وتــرى الــذئــب لــهــا يــســتــهــل

24)-وعــتــاق الــطــيــر تــغــدو بــطــانــا
تــتــخــطــاهــم فــمــا تــســتــقــل

(القصيدة بترجمة جوته):

1- تحت الصخرة على الطريق يرقد مقتولا، لا تبل دمه قطرات الندى(*73)

2- خلف العبء علي وولى، أجل إني أود حمل هذا العبء

3- «وارث ثأري هو ابن أختي، المصع، الذي لا يعرف المساومة ولا المهادنة.

4- مطرق يرشح سما، صامت كالأفعى، وكالثعبان ينفث سما لا تنفع معه رقية».

5- لقد بلغنا خبر جائر لقد نابنا خطب رهيب إنهم غلبوا السيد المرهوب على أمره وقتلوه (*74).

6- لقد بزني الدهر الغشوم بأبي جاره ما يذل

7- كان دفء شمس في القر، وإذا ذكت الشعرى، كان بردا وظلا.

8- يابس الجنبين، من غير بؤس، وندي الكفين، جسور جبار.

9- برأي محكم حازم، يتعقب هدفه، حتى إذا ما حل حل الحزم حيث يحل.

10- كان غيثا، وهابا للعطايا، وإذا سطا، فأسد مكشر.

11- وجيه في القوم فاحم الشعر طويل الإزار، وإذا غزا العدو، فهو ذئب

12- يفرق طعمين، عسلا وحنظلا، ومن كلا الطعمين ذاق الجميع.

13- ركب الهول وحيدا، لا يصحبه أحد إلا السيف اليماني المرصع بالمثالم

14- وعند الظهيرة بدأنا، نحن الفتيان الهجوم، ثم واصلنا السير بالسرى كما لو كنا سحابا لا يستكين.

15- كل واحد كان سيفا، متشحا بسيف، إذا ما سل، فهو برق سني. فثأرنا حسب المرام، لم ينج من الحيين إلا القليل، إلا أقل القليل.

16- كانوا يحتسون أنفاس النوم، ولكن ما أن هوموا، حتى أخذنا نقاتلهم، فكانوا هباء منثورا.

17- وإذا كانت هذيل قد كسرت شوكة رمحه فما أكثر ما كسر برمحه شوكة هذيل.

18- كانوا قد طرحوه، على أرض غليظة، وصخرة خشنة، تتحطم عليها خف الإبل (75*) وحينما حيا الصباح في ذلك المكان الموحش القتيل، فإنه كان مسلوبا، منهوب الغنائم.

19- أما الآن فقد صليت مني هذيل بجراحات عميقة الغور فأنا لا أمل الشر إنما هو الذي يملني.

20- وروى عطش الرمح بالسقية الأولى، ولم تمتنع عليه، سقايات أخرى لاحقة.

21- لقد حلت الخمر، بعدما كانت حراما، إنها، بالجهد الجهيد، صارت حلالا لي. كما صارت للسيف والرمح والفرس حلالا يشترك فيه الجميع الآن (76*).

22- فاسقنيها يا سواد بن عمرو، إن جسمي بعد خالي لجرح عميق.

23- فلقد سقينا هذيلا كأس الموت فكانت حصيلته نواحا، وعماية ومهانة(77*)

24- تضحك الضبع لقتلى هذيل، وترى الذئاب لها تستهل.

25- وعتاق الطير تنتقل من جثة إلى جثة، وتغدو بطانا من المأدبة العظيمة فلا تكاد تطير.

وبعد لقائه بالعالم المتخصص كوزيجارتن في جلسة التاسع من نوفمبر من عام 1818 وحصوله منه على المعلومات الكافية، راح جوته يدون الشروح التي بدت له ضرورية بالنسبة للقارئ الألماني. واشتملت هذه الشروح، التي تشكل خاتمة الفصل المسمى «العرب» في «التعليقات والأبحاث»، على وصف لخصائص أبيات القصيدة.

وتحليل للبناء الفني للقصيدة، هذا البناء الذي لا يتيسر فهمه بسهولة، إذ قال:

«ويكفي القليل من الملاحظات لفهم هذه القصيدة. فعظمة الخلق، والصرامة، والقسوة المشروعة للفعل هي عصب هذا الشعر. والبيتان الأولان يقدمان عرضا واضحا. وفي البيتين الثالث والرابع يتكلم القتيل ويفرض على قريبه واجب الثأر له. والخامس والسادس يرتبطان، من حيث المعنى، بالبيت الأول، أي أنهما لم يوضعا بشكل يناسب تسلسل الأفكار والمشاعر الوجدانية. ومن البيت السابع حتى الثالث عشر نجد تمجيدا للقتيل لإبراز عظمة الخسارة وفداحتها، ومن الرابع عشر وحتى السابع عشر وصف الغارة على الأعداء، والثامن عشر يرجع بنا القهقرى، والتاسع عشر والعشرون يمكن أن يوضعا مباشرة بعد البيت الأول. والحادي والعشرون والثاني والعشرون يمكن أن يوضعا بعد السابع عشر ثم تأتي النشوة والمتعة في مأدبة النصر، وكخاتمة نجد اللذة المروعة لرؤية الأعداء قتلى فرائس للضباع والذئاب.

وأروع ما في هذه القصيدة، في نظرنا، هو أن النثر الخالص للفعل يصير، بوساطة تعاقب الحوادث المختلفة، شعريا. ولهذا السبب، ولأنها أيضا تكاد أن تخلو خلوا تاما من كل تزويق خارجي، فإن جلال القصيدة يزداد، ومن يقرؤها وهو يضع نفسه في الموقف، لا بد أن يرى الحادث نفسه، من البداية حتى النهاية، وهو ينمو شيئا فشيئا أمام خياله».

إنه لأمر يجذب الانتباه حقا أن تكون قصيدة الثأر هذه هي النص الشعري الوحيد الذي يضمنه جوته الفصل المسمى «العرب» ويمنحه حيزا

عريضا جدا هنا . (ولم يتقدم على الحديث عن هذه القصيدة سوى المعلقات، التي قام جوته بوصف طبيعتها وخصائصها بحماس شديد، كما أوضحنا ذلك في عرضنا السابق). وليس اختيار جوته لهذا النص سوى دليل على عظمة الأثر الذي تركته قصيدة تأبط شرا في نفسه. والواقع أن هناك دلائل أخرى سنتحدث عنها لاحقا تشهد هي الأخرى أيضا على افتتان جوته الشديد بفارس الصحراء الوحيد وقاطع الطريق الشاعر و «الصنديد الرهيب»[174] «الخارج على القانون»[175].

وكان كارل فريدريش رينهارد Karl Friedrich Garf Reinhard-وهو دبلوماسي عاش من عام 1761 حتى عام 1834 وكان شديد الاهتمام بنتاج جوته الشعري والعلمي-من أول القراء الذين هنئوا جوته على ترجمته لقصيدة تأبط شرا. فقد كتب للشاعر، بعد أن أشاد بالديوان الشرقي، قائلا:

« .. . لعلكم تعلمون، أو ربما لا تعلمون، كم أكبر هذا النشاط الحي لروحكم الشامل المحيط الذي لا يشعر بالغربة مهما اختلفت عليه الأقاليم، فيحلق في كل الأجواء ويغوص في كل الأعماق. وهنا أيضا يحار المرء فيمن ينبغي عليه أن يحيي فيكم، أيحيي فيكم العالم أم الشاعر أم الدارس الحر للعالم والأقوام دونما تحيز أو تزمت.. قبل أربعين عاما، عندما كنت أحاول الحصول على درجة الماجستير في الفلسفة برعاية المستشرق شنورر (Schnurrer)، الذي لم يكن تأثيره في مسار حياتي ضئيلا، كنت قد كتبت بحثا عن الفن الشعري العربي. وكان وليم جونز، الذي تشيدون أنتم أيضا بأفضاله بحق، هو مرشدي الأساسي في ذلك. وكانت قصيدة الثأر المعنية من جملة ترجماتي الشعرية، وإذا لم تكن ترجمتي لها أمينة، من حيث الوزن، إلا أنها كانت أمينة من حيث المعنى وعدد المقاطع. وقد كان مطلعها:

تحت صخرة المغارة يرقد مقتولا ... الخ، وهكذا وجدت نفسي بعدما يقرب من نصف قرن، أعايش من خلال رؤيتكم الأرقى والأشمل، ذلك العصر وتلك الاهتمامات من جديد»[176].

لا ريب في أن مثل هذا التجاوب والتعاطف كان أمرا محببا إلى الشاعر. فقد رد في الثاني عشر من أبريل عام 1820 قائلا:

«إن مشاركتكم إياي في أحوالي وعلاقة الواحد منا بالآخر تزدادان عمقا. أما أنكم كنتم، منذ وقت مبكر، مهتمين باللغات الشرقية وآدابها،

فهو أمر كنت قد لمسته من خلال مسيرة حياتكم الصادقة التي كنتم قد ائتمنتموني عليها في مدينة كارلزباد-Carls bad (1807)، إلا أن الشيء الذي لم يكن في حسباني فهو أننا سنشترك في نقل القصيدة ذاتها، وأنكم مهتمون بأعمالي على هذا النحو العظيم»[177].

إن افتتان جوته غير المألوف بتأبط شرا وتفاعله العميق مع قصيدته الثأرية الدموية سيظلان أمرا مستغربا، نظرا لسجيته المسالمة ونفوره الشديد من الحرب التي عاصرها. ولعل في عرضه المتحفظ للحملة العسكرية ضد فرنسا في عام 1792 خير شاهد على هذا النفور[178] لكن هذا العرض المتحفظ يبين في الوقت ذاته أيضا-وانسجاما مع أحاديث معاصريه وتقاريرهم-رباطة جأشه في المواقف القتالية الخطرة. لقد قام إبان القصف المدفعي لمدينة فالمي Valmy على سبيل المثال، بأجرأ المغامرات لكي يستشعر بنفسه «حمى المدافع». وإذا كان جوته قد رفض في الأعوام السابقة على مرحلة «الديوان» تدبيج قصائد تحث على القتال وترفع من معنويات القوات الألمانية المشاركة في حروب التحرير-على نحو ما فعل تيودور كورنر[*78] Theodor Korner-فما ذلك إلا للسببين التاليين:

الأول هو أن جوته بطبيعته لم يكن من طينة تيراتيوس (Tyratios)[*79]، والثاني هو أن ضميره لم يسمح له بالتحزب مع طرف معين والنفخ في بوق الدعاية المجدة للحرب الدائرة ضد الفرنسيين [*80]. ومع هذا لم يكن جوته، من حيث المبدأ، ضد ذلك «الشعر الذي يقتفي خطى قصائد تيراتيوس بأصالة» ففي حديث له مع «أكرمان» وصف هذه الأشعار بأنها-خلافا للشعر المحدث-لا تتغنى بالمعارك الحربية فحسب، بل تمنح بني البشر الشجاعة على الثبات في معارك الحياة اليومية أيضا»[179]. ويبدو أن جوته قد رأى في قصيدة تأبط شرا هذه الصفة المميزة «للشعر الذي يقتفي خطى قصائد تيراتيوس بأصالة»، وتنبعث منه «القوة الحقة».

ولا شك في أن هذه الصفة المميزة لقصيدة تأبط شرا-أعني اعتقاد جوته بأنها تنطوي على «القوة الحقة» و «تمنح بني البشر الشجاعة على الثبات في معارك الحياة اليومية»-هي التي تفسر لنا سبب مقدرة جوته، وقد بلغ من العمر أرذله، على التغني عن ظهر قلب بعدد من أبياتها عندما مال الحديث إليها مصادفة في مرة من المرات. فلقد روى اللاهوتي

البروتستانتي اشتكل (J.G.Stickel)، من مدينة ينا، الخبر التالي بصفته شاهد عيان:

«لقد زرت جوته، لآخر مرة، في الثاني والعشرين من مارس من عام 1831، أي قبل عام واحد من ذلك اليوم الذي فارقت فيه هذا العالم أعظم روح شعرية في شعبنا، وكان سبب زيارتي له هو رغبتي في أن أقدم له نفسي بعد تعييني أستاذا مساعدا، إذ جرت العادة أن يقدم نفسه للسيد وزير الدولة كل من يتم تعيينه في مثل هذا المنصب. وبعد إبدائي الرغبة في مقابلته جاءني مستخدم يحمل ردا فحواه أن سعادته متوعك، إلا أنه يمكنني الصعود إليه.

وهكذا اقتدت إلى غرفة ضيقة بعض الشيء تطل على الحديقة. وكان الأثاث، بما فيه المكتب ورف الكتب، غاية في البساطة. وكان جوته جالسا على كرسي إلى جانب مكتبه وقد مد ساقه على كرسي ثان لأنها كانت تؤلمه (.. .). وفي البداية تناول الحديث (.. .) محاضراتي الأكاديمية (.. .) ثم انتقل إلى «الديوان الشرقي» فتحدث عن اهتمامه في صباه باللغة العبرية واللغة العربية أيضا. وما أن عبرت عن إعجابي بترجمته الرائعة والمثالية للقصيدة البطولية العربية المدرجة في «الديوان»، حتى راح رأسه يرتفع عاليا بحيث بدت قامته وكأنها تكبر وتكبر على الرغم من أنه كان لا يزال جالسا، وفي جلال عظيم ابتدأ ينشد وكأنه زيوس (Zeus) الأولمبي:

تحت الصخرة على الطريق
يرقد مقتولا،
لا تبل دمه
قطرات الندى.
وعند الظهيرة بدأنا، نحن الفتيان الهجوم،
ثم واصلنا السير بالسرى
كما لو كنا سحابا لا يستكين.
كل واحد كان سيفا،
متشحا بسيف،
إذا ما سل،
فهو برق سني

كانوا يحتسون أنفاس النوم،
ولكن ما أن هوموا،
حتى رحنا نقاتلهم،
فكانوا هباء منثورا.

وبينما هو ينشد هذه المقاطع بصوت رنان-ويا لعظمة ذاكرة هذا العجوز!- كانت القصيدة كأنها تولد من جديد في وجدانه المفعم بنشوة الخلق، واتسعت عيناه اتساعا شديدا، وبدتا كما لو كانتا تقدحان برقا.. . [180].

يكشف لنا هذا الوصف المباشر الدقيق أكثر من أية عبارة أخرى في «التعليقات والأبحاث»، عن العلاقة الحية التي كانت تربط جوته بالقصيدة. فبجانب الأثر الطاغي الذي تركته القصيدة في الشاعر، هذا الأثر الذي نلمسه في الحماس المتوقد الذي نوه عنه الحديث السابق عن «شعر تيراتيوس»، فلربما أفصح إدراجها ضمن الفصل المسمى «العرب» عن شيء آخر. ولو أخذنا برأي أدولف موشك Adolf Muschg[181] في كتابه عن «جوته المهاجر»(فرانكفورت، 1986، ص 88 وما بعدها). لعرفنا من الحقيقة السابقة مقدار ما «تعلمه» جوته «من الشعر الشرقي»: فمن خلال الأسلوب الفني القائم على وضع المقاطع وفق ترتيب لا يناسب تسلسلها المنطقي والوجداني، والنظر للأمور من زوايا مختلفة بشكل مصطنع، تغدو القصيدة «وسيلة لتعلم أسلوب جديد في التعامل مع الأمور التي تسبب للإنسان القنوط والإحباط، أعني أسلوب التعامل معها شعريا»[182]. فكما كانت الحال مع حافظ الشيرازي كانت «تجربة عصر فاسد ملعون تسوده الاضطرابات» هي «نقطة الانطلاق» عند شاعر «الديوان»أيضا: أعني رؤية تاريخ العالم على أنه مسرح «للعنف الذي لا مرد له» و«لا الاغتراب السائد بين البشر». وفي سياق بحثه عن «وسائل إنقاذ»يحقق من خلالها «نجاة البشرية» من جنون التاريخ العالمي وعبثه، طور الشاعر إرشادات شعرية قدمها في «السر المكشوف لعمل فني يفصح عن نفسه في الديوان بحرص ودهاء وعمق». وهكذا استطاع «الديوان»، بالإضافة إلى أمور أخرى كثيرة، أن يكون «كتابا تعليميا عن التحول الضروري» والانسلاخ الشعري أيضا. وبهذا المعنى تنطوي قصيدة تأبط شرا، عن طريق «القلب»و «التستر» كما يرى موشك، على «أحد المفاتيح» الضرورية لفهم «الديوان» كله، ولو لجأ جوته إلى الأسلوب

الصريح المباشر لما استطاع أن يتكلم بالطريقة التي تكلم بها، فهو بصفته معاصرا لبداية القرن التاسع عشر، لم يكن مسموحا له «بالكشف عن وجهه إلا تحت حماية التستر» أي محميا «بالكلمة الشعرية». لقد غدا التحول أو الانسلاخ الشعري آنذاك وسيلة لمجابهة عبث جبابرة الطغاة بمسيرة تاريخ العالم ! إن نظرية «موشك» هذه جديرة بالاهتمام حقا، فهي تلقي ضوءا جديدا على علاقة جوته بتأبط شرا: لقد صار من خلالها فارس الصحراء العربي و «الصنديد الرهيب الخارج على القانون» ندا «للمغني الشيرازي» و «عضو الحاشية الملكية في العصر الوسيط»، وهو حافظ، أي صار ندا لأولئك الشعراء الشرقيين الذين استطاعوا أن يعلموا فن النجاة والبقاء في عصر فاسد تسوده الاضطرابات».

إن افتتان جوته بقصيدة قتال وأخذ بالثأر كقصيدة تأبط شرا يؤيد، بالإضافة إلى كل ما قيل من قبل، ما كنا قد لاحظناه بدهشة وتعجب في مناسبة سابقة: أعني قولنا بأنه كان للروح القتالية المتحدية التي انطوى عليها الشعر العربي البدوي المبكر أثر أخاذ ومذهل في جوته في شيخوخته. وقد لاحظنا هناك كيف أثارت المعلقات لديه حب النضال وتحدي الخصوم من جديد بعد فترة استراحة دامت عشرين عاما. وإذا كان قد وجد في التسعينيات من ذلك القرن في شيلر (Schiller) صديقا يقف إلى جانبه ويشاركه معارك «النفحات» (Xenien)، فإنه يقف الآن وحيدا، ولم يعد ثمة أحد من أبناء جلدته يمكن أن يكون بديلا لشيلر. في هذه العزلة التامة التي عاشها الشاعر في شيخوخته كان الاتصال بالروح القتالية عند قدماء العرب هو الذبالة التي راحت «تومض من جديد آخر شعلة في النيران»[183]. وقد حفزته هذه الروح القتالية عند العرب القدماء على أن يدافع من جديد عن نفسه، وأن «ينفس عن سخطه من العقبات والمنغصات التي تعترض عمله»[184]، بمجموعة كاملة من القصائد الهجومية «كالنفحات المدجنة» وغيرها من القصائد التي تعبر عن «سوء المزاج». ولكن من هم هؤلاء الأعداء والخصوم الذين كانوا يسيئون للشاعر ويسببون له «الكروب من كل الجهات» ؟

«إنهم جوقة من المتطفلين، أغلبهم تافه وخبيث.. ..». وقد استخدم جوته في سياق حديثه عن معاركه معهم تعابير مقتبسة من لغة المعارك والقتال،

فراح يتحدث عن نفسه وهو في السبعين من عمره، بضمير الغائب قائلا: «إنه يتسلح أولا بالكبرياء والغضب، ولكنه بعد أن استفز وحوصر يشعر بأن لديه من القوة ما يكفي لأن يخترق جبهتهم ويشق لنفسه الطريق»[(185)].
وهكذا تجددت لديه-بفضل إقتدائه بتأبط شرا وشعراء البدو المقاتلين الذين سبق الحديث عنهم-إرادة منازلة الخصوم بحيث صار قادرا -رغم شيخوخته- أن «يخترق جبهتهم ويشق لنفسه الطريق».

2 جوته والإسلام

العلاقة بالإسلام..
الأسس العقلية والتاريخية

«إننا أجمعين، نحيا ونموت مسلمين».

إن علاقة جوته بالإسلام وبنبيه محمد(ﷺ) (569-632 م) ظاهرة من أكثر الظواهر مدعاة للدهشة في حياة الشاعر. فكل الشواهد تدل على أنه كان في أعماق وجدانه شديد الاهتمام بالإسلام، وأن معرفته بالقرآن الكريم كانت-بعد الكتاب المقدس-أوثق من معرفته بأي كتاب من كتب الديانات الأخرى. ولم يقتصر اهتمامه بالإسلام وتعاطفه معه على مرحلة معينة من حياته، بل كان ظاهرة تميزت بها كل مراحل عمره الطويل، فقد نظم، وهو في سن الثالثة والعشرين، قصيدة رائعة أشاد فيها بالنبي محمد(ﷺ) [1]، وحينما بلغ السبعين من عمره أعلن على الملأ أنه يعتزم أن «يحتفل في خشوع بتلك الليلة المقدسة التي أنزل فيها القرآن على النبي [2]. وبين هاتين المرحلتين امتدت حياة طويلة أعرب الشاعر خلالها بشتى الطرق عن احترامه وإجلاله للإسلام، وهذا ما نجده قبل كل شيء في ذلك الكتاب الذي يعد، إلى جانب فاوست، من أهم وصاياه الأدبية للأجيال، ونقصد به

«الديوان الشرقي للمؤلف الغربي». بل أن دهشتنا لتزداد عندما نقرأ العبارة التي كتبها في إعلانه عن صدور هذا الديوان وقال فيها إنه هو نفسه «لا يكره أن يقال عنه إنه مسلم» [3].

وإذا تساءلنا عن أسباب هذا الموقف الإيجابي الرائع من الإسلام، فينبغي علينا بادئ ذي بدء أن نذكر بأن الظواهر الدينية قاطبة كانت تحظى دائما باهتمامه الشديد، وأن مجمل نشاطه كان يقوم على دوافع ومعتقدات دينية. أما عن الإسلام فلا ريب في أن اهتمامه به قد ارتبط بمساعي عصره وتوجهاته. فحركة التنوير التي سادتها فكرة التسامح، رأت أهم واجباتها أن تبين قيمة الأديان الأخرى غير المسيحية. ومن ثم بدأت أنظار دعاة التنوير في الاتجاه إلى الإسلام، لسبب بسيط هو أنهم كانوا أكثر إلماما به، ولأن معرفتهم في ذلك الحين بديانات الهند والشرق الأقصى لم تصل إلى الحد الكافي للكشف عن حقيقتها الفعلية.

ولا خلاف في أن جوته قد شارك، منذ البداية، بعض مفكري حركة التنوير في نظرتهم المتفتحة وروحهم الليبرالية المتحررة. ولكن هذه الحقيقة وحدها لا تفسر علاقته بالإسلام، وتشهد بذلك حرارة عباراته السابقة الذكر التي تنطق بتمجيده له. وإذا أردنا تقدير ما تنطوي عليه هذه العبارات من صلة حميمة وصلابة وشجاعة، فيتعين علينا أن نتعرف، ولو على وجه التقريب، على موقف معاصري الشاعر من الإسلام ومدى فهمهم وإنصافهم له [4]، كما يتعين علينا أن نتمثل الظروف التاريخية التي يمكن أن تكون قد أثرت على تصورات جوته عن الإسلام ومشاعره تجاهه، ومدى اهتدائه لهذه التصورات والمشاعر بوحي من إحساسه وتفكيره الخاص [5].

لقد اتخذ الغرب بوجه عام طيلة الفترة الواقعة بين القرنين السابع والسابع عشر، أي على مدى ألف عام تقريبا، موقفا عدائيا حيال الإسلام. ولم تبدأ علامات التحول التدريجي في الظهور في الأفق إلا مع نهاية القرن السابع عشر، لأن الصراعات التي لا حصر لها بين الإسلام والمسيحية لم تكن تسمح بأي نظرة موضوعية بعيدة عن التحيز. ويكفي أن نذكر هنا أن الأتراك كانوا في عام 1683 لا يزالون يقومون بآخر حصار لهم لمدينة فيينا. وإذا كانت قد ظهرت منذ الحروب الصليبية ترجمات للقرآن الكريم في أوروبا، فإن هدف ناشريها من ممثلي الكنيسة المسيحية لم يكن هو

التعريف بالإسلام بل محاربته والهجوم عليه [6] وينطبق هذا أيضا على الكتابات الأوروبية عن السيرة النبوية الشريفة، إذ انطوت كذلك على العداء الشديد. ومعنى هذا أن العصور التي سبقت عصر جوته قد اتسمت باتخاذ موقف معاد من الإسلام والمؤمنين به يمكن رده في المقام الأول إلى الخوف الواسع الانتشار من الأتراك [7]. وفي عام 1647 ظهرت أول ترجمة للقرآن الكريم تتصف بشيء من الحياد، وهي الترجمة التي قام بها القائم بالأعمال الفرنسي في مصر والقسطنطينية، أندريه دو روييه Andre du Ruyer من العربية إلى الفرنسية مباشرة. واستفاد جوته فائدة كبيرة في حقبة «الديوان الشرقي» من هذه الترجمة التي طبعت مالا يقل عن ثماني مرات حتى عام 1770[8]. ومن الترجمات المختلفة للقرآن الكريم التي كان الهدف منها أن ينتفع بها اللاهوتيون والمبشرون المسيحيون في صراعهم العقائدي مع الإسلام، كانت هناك أيضا الترجمة اللاتينية الدقيقة التي قام بها لودوفيكو ماراتشي (Ludovico Maracci) ونشرها عام 1698 مع المتن العربي [9]. (.. .) وكان جوته قد عكف، إبان دراساته القرآنية المبكرة، على التعمق في هذه الترجمة كما تأثر بها في إنتاجه الأدبي تأثرا كبيرا [10]. وفي نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر نشر بيير بايل (Pierre Bayle) «معجمه التاريخي Dictionnaire Historique الواسع الانتشار الذي عمد فيه إلى تشويه السيرة النبوية الشريفة، وكان هذا المعجم قد حاز اهتماما عريضا في العالم الناطق بالألمانية بعد قيام الأديب يوهان كرستيان جوتشيد (Gottsched) بنقله إلى الألمانية [11] (.. .).

وكان جوته في صباه قد عثر على معجم بايل التاريخي في مكتبة أبيه فشعر، بسبب «شغفه الجامح بالمعرفة»، بانجذاب شديد إليه، وإن كان قد شعر كذلك بأنه قد ضل في متاهته» [12]. وفي الوقت ذاته الذي صدر فيه معجم بايل تقريبا، نشر بارتيلمي دربيلو B.D.Herbelot موسوعته الضخمة الشهيرة «المكتبة الشرقية» [13] Bibliotheque Orientale . وعلى الرغم من غزارة المعلومات التي تقدمها هذه الموسوعة عن بلدان الشرق، إلا أنها اتسمت بعدم الإنصاف حيال الإسلام.

وقد استفاد جوته من «المكتبة الشرقية» فترة طويلة من الزمن وبصورة متكررة[14]، كما استقى منها الكثير من المعلومات العلمية والإلهامات

الشعرية إبان مرحلة «الديوان الشرقي» [15].

وفي عام 1705 تهيأت أول فرصة للتحول الإيجابي في موقف المستشرقين من النبي محمد (ﷺ). ففي هذا العام نشر المستشرق الهولندي البروتستانتي هادريان ريلاند (Hardrian Reland) من مدينة أترشت Utrecht كتابه عن «الديانة المحمدية» (de religione Mohammedica)، وكان ريلاند قد سعى جاهدا في مؤلفه هذا إلى تقديم عرض منصف للإسلام. وسرعان ما ترجم الكتاب إلى اللغات الإنجليزية والألمانية والفرنسية [16]. ولم يلبث جوته أن انكب كذلك على هذا العرض الإيجابي-بالقياس الحد الكتب السابقة-الذي قدمه ريلاند عن شخصية النبي الكريم وحياته [17]. وكان الحدث الآخر العظيم الشأن في تقييم أوروبا للإسلام هو الترجمة الإنجليزية للقرآن الكريم على يد جورج سيل Sale) (George، ذلك المحامي الذي عاش فترة طويلة من الزمن بين العرب، وحظيت ترجمته هذه-التي نقلت إلى اللغات الألمانية والهولندية والفرنسية بعد فترة وجيزة من صدورها في عام 1734 [18]- بتقدير كبير من أهل الخبرة والاختصاص، بسبب التزامها الشديد بالأصل العربي. ولهذا بقيت عند الأوروبيين على مدى قرن من الزمن من أهم المصادر الرئيسية المعتمدة في القضايا المتعلقة بالقرآن الكريم. وكان «سيل» قد اتخذ في الدراسة التي زود بها ترجمته موقفا ليبراليا (حرا)، يشبه الموقف الذي اتخذه «آدريان ريلاند» من قبل، فأشاد بفضائل الإسلام وأبرز جوانب التطابق العديدة بينه وبين المسيحية. وقد عرف جوته في مرحلة مبكرة من حياته قيمة ترجمة سيل للقرآن الكريم، وكان لهذه الترجمة أيضا دور في الأمة إلهامه الشعري [19]. ثم تكرر عكوفه من جديد في مرحلة «الديوان»على دراسة هذه الترجمة التي تكرر تأثيرها في إبداعه [20].

وشهد عام 1730 مناصرة قوية للنبي العربي، إذ صدر في هولندا كتاب- بعد وفاة مؤلفه الكونت بولان فيليه Henri Conte Boulainvillier[21] -تضمن الإشادة العظيمة بمحمد(ﷺ)، وذلك-بجانب أمور أخرى-بسبب نشره عقيدة التوحيد من الهند إلى إسبانيا. وكما هو ثابت بالدليل، كان لموقف «بولان فيلييه» الليبرالي تأثير على تفكير «فولتير»أيضا [22]. ففي مقالته الموسومة: Essai sur l'histoire generale et sur les moeurs et l'esprit de nations. والمنشور عام 1756، تحدث فولتير بلهجة مشابهة للهجة بولان فيلييه، وامتدح النبي

محمدا باعتباره (في رأيه) أحد المشرعين الثلاثة العظام في تاريخ العالم[*] (.. .) ويصل مديحه إلى الذروة عندما يقول عن الرسول الكريم (ﷺ): لقد كان بالتأكيد رجلا عظيما جدا (.. .) وقام بأعظم دور يمكن لإنسان أن يقوم به على الأرض [23] (.. .)

ولا ريب في أن فولتير كان قد أبدى في مسرحيته الشعرية المسماة «محمد» رأيا مخالفا تماما للرأي المذكور. ولكن ينبغي القول هنا إن نفور فولتير من جميع الأديان قد حال بينه وبين تقديم حكم منصف وعادل على شخصية النبي محمد(ﷺ) في مسرحيته هذه التي عرضت لأول مرة عام 1741. أضف إلى هذا أنه (أي فولتير) كان لا يزال يشارك أمثال بريدو (Prideaux) وبايل (P.Bayle)، في الصورة السلبية الواسعة الانتشار التي رسموها عن النبي محمد(ﷺ) (.. .). إلا أن هناك حقيقة أخرى ذات أهمية خاصة بالنسبة لهذه المسرحية. فقد استخدم فيها فولتير-بطريقة تفتقد النزاهة والإنصاف-شخصية النبي العربي في حملته (.. .) على الكنيسة الكاثوليكية بالذات [24]. (.. .) وإذا كان جوته قد قام بنقل هذه المسرحية إلى الألمانية [*2]، فإن هذا لا يعني أنه كان موافقا على ما ورد بها من مغالطات تاريخية وأفكار سخيفة سمجة اقتضت منه أن يدخل عليها تغييرات كبيرة عندما قام بترجمتها وإعدادها للعرض على خشبة المسرح.

وإذا اتجهنا الآن بأنظارنا صوب ألمانيا، فلا بد أن نذكر في هذا السياق لايبنتس [25] (Leibniz) ولسنج (Lessing) وهردر، فهؤلاء على وجه الخصوص الذين قاموا، بوحي من تفكيرهم الإنساني المستنير، بإنصاف الإسلام. كان لسنج بحق-في مسرحيته الشهيرة «ناتان الحكيم» (Nathan der Weise)-أحد الداعين المخلصين إلى التسامح الديني. وقد انطلق من دعوته هذه فأخذ يدافع-في مسرحيته كاردانوس على لسان أحد المسلمين عن الإسلام، مشيدا به بوصفه ديانة تتصف بالحكمة والعقلانية (Vernunftreligion). وكان هردر قد قام من جانبه بأكثر من ذلك، إذ أثنى ثناء عظيما-في كتابه المعروف «أفكار» [*3] [26] (Ideen) على «حماسة» النبي محمد(ﷺ) «لعقيدة التوحيد» و«طريقة عبادته للإله الواحد الصمد عن طريق الوضوء والصلاة وفعل الخير». ويعتقد هردر أن «فساد التقاليد اليهودية والمسيحية من ناحية، وفصاحة قومه ومواهبه الشخصية من ناحية أخرى، كانت هي الأجنحة

التي حلقت بمحمد(ﷺ) عاليا». ويشيد هردر، فضلا عن ذلك، بالمستوى الثقافي والحضاري الرفيع الذي بلغه المسلمون وجعلهم ينظرون نظرة ملؤها الاحتقار لما كان عليه عامة المسيحيين (الأوروبيين) من فجور فظ وعادات وحشية. ومن سبل التطهر التي يحرص عليها المسلمون في عبادتهم لله، خالق الكون ومدبره، يبرز هردر تحريم شرب الخمر وتناول الطعام غير الطاهر وكذلك الربا والميسر[27].

فالحرص على التطهر والقيام بالصلاة والرأفة والإحسان والرضى بقضاء الله، كلها أمور يفرضها القرآن الكريم وتضفي على المؤمنين الطمأنينة ووحدة الطبع والخلق.

ويتبين تقدير «هردر» العالي للقرآن الكريم من خلال قوله إنه «لو توافر للجرمان الذين غزوا أوروبا كتاب شبيه بالقرآن لما غدت اللاتينية أبدا سيدة لغتهم، ولا تفرقت قبائلهم وظلت في كل سبيل».

هكذا نرى، في عصر جوته، ظهور جهود ومحاولات جادة للنظر للإسلام نظرة أكثر تحررا وأقل تحيزا مما جرت عليه العادة في القرون الماضية. ومع ذلك لا ينبغي أن ننسى أن هذه النظرة لم تصبح اتجاها عاما، بل ظلت مقتصرة على أفراد معدودين استطاعوا أن يرتفعوا بأنفسهم إلى موقف منصف وعادل. فالقلة النادرة من المفكرين والكتاب الناطقين بلسان العصر هم الذين يستطيع المرء أن يقول عنهم إنهم كانوا يسعون إلى التغلب على ضيق أفق أبناء جلدتهم، ويحاولون تنوير عقولهم بغية الارتقاء بالمعتقدات وتهذيب أساليب التفكير. وفي مقابل ذلك ظلت الغالبية العظمى من أبناء ذلك العصر-إن كانوا قد شغلوا أنفسهم يوما بالإسلام-على مواقفهم المفتقرة إلى الفهم والتقدير والتعاطف والتسامح..

صلة جوته الروحية بالإسلام

إن صلة جوته الروحية بالإسلام-وهذا هو الأمر الحاسم الذي يميزه عن غيره-لم تكن حصيلة الجهود التي بذلتها حركة التنوير لنشر التسامح وإزالة أحكام الماضي الخاطئة فحسب، بل كان، على الأرجح، حصيلة الميل الشخصي الذي كان جوته يكنه (للنبي) محمد(ﷺ) وللإسلام. ولهذا فاقت تعبيراته وتصريحاته عن الإسلام كل ما كان قد قيل عنه في ألمانيا حتى

ذلك الحين من حيث القوة والجسارة والتحدي.

ولقد توصل جوته إلى علاقته الإيجابية الحقيقية بالإسلام عن طريق اكتشافه لتطابق بعض أفكاره الرئيسية مع معتقده وتفكيره الشخصيين، مما أيقظ في نفسه التعاطف العميق معه. وقد بلغ هذا التعاطف مع الإسلام حدا جعله يدلي بالاعترافات الحرة الصادقة التي سمعنا رنينها في النبرة الحارة التي انطوت عليها الأمثلة السابقة الذكر.

وعن طريق «هردر» أقبل جوته مبكرا-ومن المحتمل أن يكون هذا قد حدث في شتاء عام 1770/ 1771 في مدينة ستراسبورج-على مطالعة ترجمات القرآن الكريم. فنحن نعثر، بعد مرور وقت قصير على ذلك، على شواهد بينة لتعاطف باطني غير معتاد مع الإسلام والنبي محمد(ﷺ). ولقد وضعت في هذه الحقبة من حياته أسس التقدير العالي للقرآن (الكريم) الذي ضمنه جوته، وقد بلغ سن الشيخوخة، ديوانه الشرقي الذي حظي فيه الإسلام والقرآن الكريم بإجلال وتبجيل لا مثيل لهما[*4].

أجل كان جوته في شبابه شديد الاهتمام بكتاب الإسلام الكريم. ولا ريب في أن اهتمامه بالإسلام قد كان، في بادئ الأمر، جزءا من تطلع الشباب المثقف لاتخاذ مواقف تتسم بسعة الأفق وعدم التحيز وتنطوي على «تسامح» ديني. وتخبرنا ترجمته الذاتية «شعر وحقيقة» (الكتاب الثاني عشر)، أن «التسامح» كان» شعار ذلك العصر» . وانطلاقا من هذا التسامح المستنير راح جوته يتفكر في القرآن بوصفه شاهدا ملموسا على أن هناك، إلى جانب العهدين القديم والجديد للكتاب المقدس، كتبا أخرى تقدسها مجموعات عريضة من البشر. ولما كانت الهندوكية والبوذية وغيرهما من الديانات (البشرية) لم تدرس (على عهده) دراسة كافية، فقد كان القرآن الكريم هو أهم الكتب (السماوية) الموازية للكتاب المقدس (العهدين القديم والجديد). وهكذا أخذ جوته الشاب يتبنى في أحاديثه ومحاوراته مع أصدقائه في تلك الأيام ضرورة اتخاذ مواقف تنطوي على التسامح وسعة الأفق. وانطلاقا من هذه المواقف أخذ يعارض-حينما كان يشارك في تحرير مجلة «أخبار العلماء»-Die Frankfrter Gelehrten An zeigen التي كانت تصدر في فرانكفورت-وجهة النظر المسيحية المتشددة التي لم يكن لديها الاستعداد للاعتراف إلا بدين «واحد». وبعد أربعين عاما، أي في مرحلة «الديوان

الشرقي»، كان الاعتراض على تعلق الحركة الرومانسية بقشور المسيحية دون لبابها، هو الأمر الذي دفع جوته لأن يرنو ببصره إلى القرآن الكريم.

غير أن اهتمام جوته المبكر بالقرآن لم يكن أبدا مجرد إظهار لتسامح ديني لا يخفي في الغالب وراءه سوى عدم الاكتراث. فدراسة جوته للقرآن كانت أعمق من ذلك، إذ كانت تنبع من ظمئه الشديد للتعرف على كل ما يمكنه التوصل إليه من أفكار ومعتقدات دينية. وسيرة حياته «شعر وحقيقة» تشهد على أنه كان منذ صباه يفتش عن ديانة تناسبه. وتصور هذه السيرة الذاتية المراحل الرئيسية لهذا التوجه الديني عقب تزعزع إيمانه في عام 1755 عندما (جدف على الله سبحانه بقوله): إن «خالق السماوات والأرض» لم يبرهن على «حنانه الأبوي» إبان الهزة الأرضية الرهيبة التي ضربت مدينة لشبونه [28]. وبعد ذلك بوقت قصير تعلم الفتى التمييز بين الكنيسة الرسمية من جهة، والحركات المناوئة لها من جهة أخرى (.. .)، الأمر الذي ترتب عليه المشروع في تكوين نوع من التدين الشخصي الخاص به وحده. ويمكننا العثور على البدايات الأولى لاعتقاده اللاحق بوحدة الوجود (Pantheismus) [*5] فيما كتبه عن الطريقة التي حاول بها، وهو لا يزال صبيا، «الاقتراب من إله الطبيعة العظيم بصورة مباشرة»[29]. ولم يتبق في ذهن الفتى البالغ من العمر ست سنوات أي أثر للتصور (المسيحي) لله على صورة الإنسان بعد الهزة الأرضية التي ضربت مدينة لشبونه:

«لم يستطع الفتى إضفاء شكل معين على هذه الماهية، ولذلك راح يفتش عنه في أفعاله» [30] (.. .) [*6]. ويجري الحديث في القسم الثاني من السيرة الذاتية عن التمرد الداخلي للفتى المعمد على عيوب الطقوس البروتستانتية، وعن افتقاده الانسجام بين التدين النابع من أعماق الوجدان والمظاهر الشكلية للكنيسة [31]. وهكذا كان الإعراض الحاسم عن الكنيسة وهيكلها هو المرحلة التالية في تطوره الديني، وهي المرحلة التي تزامنت مع أيام الدراسة في جامعة لا يبزج [32]. (.. .) وكان لكتاب آرنولد (Arnold) الموسوم «تاريخ الكنائس والهرطقة» Kirchen-und) (Ketzer-Geschichte تأثير كبير على جوته [33]. وهكذا أخذ بوعي تام يكون لنفسه «دينا خاصا به».، يقوم على الأفلاطونية المحدثة [*7] وعلى عناصر هرمسية[*8] من ناحية وصوفية وقبالية [*9] من ناحية أخرى. ويختتم الكتاب الثامن من «شعر

وحقيقة» بوصف للأفكار التي كونها جوته عن الألوهية التي يقول عنها «إنها هي التي تنتج نفسها بنفسها منذ الأزل»، وعن الخلق كله بأنه «ليس ولم يكن سوى فيض من الأصل وعودة إليه» [(34)].

ولقد أتاحت له المرحلة اللاحقة من حياته، أي المرحلة التي أتم فيها دراسة القانون في عام 1770/ 1771 في مدينة ستراسبورج، لقاء «هردر» الذي حثه على قراءة القرآن الكريم ودراسته. وطوال الأيام التي تلت هذه المرحلة، وهي الأيام التي قضاها في مدينتي فرانكفورت وفتسلار (Wetzlar)، نجده يقتبس عددا كبيرا من آيات القرآن الكريم [(35)]. ولقد استرعى انتباه المحيطين به آنذاك، «مساعيه الجادة الرامية إلى تطهير روحه» [(36)] واستمر جدله مع أصدقائه المتدينين حول التصور الصحيح (للسيد المسيح) (عليه السلام) خلال السنوات التالية. ويخبرنا كتاب «شعر وحقيقة»أنه تأكد في ذلك الحين من أن العقيدة الواحدة تتخذ صورا مختلفة باختلاف طباع الأفراد وطرائق تفكيرهم. ولا ريب في أن هذا يصدق على كاتب السيرة ذاته. فهو يقول في الكتاب الرابع عشر (من سيرته الذاتية): «لقد اتخذ مسيحي لنفسه أيضا هيئة ملائمة لتفكيري وإحساسي في ذلك الحين»[(37)] ثم يتحدث في نفس السياق عن تصورنا للذات الإلهية فيقول إنه يتوقف «على بقية قدراتنا وملكاتنا، أو بتعبير أدق، على الظروف المحيطة بنا، فليس الإيمان سوى «وعاء مقدس يضع فيه كل واحد، حسب طاقته، ما يستطيع أن يضحي به من مشاعره وعقله وقدرته على التصور» [(38)]. ومعنى هذا كله أن على المرء أن ينظر إلى دراسة جوته للقرآن الكريم من منظور هذا التطور الكلي الذي لم يستبعد الحلول التلفيقية (Synkretistisch)[(*10)] بل كان يرحب بها.

ولا ريب في أن أحد الأسباب الأساسية لإكبار جوته للقرآن الكريم، كان يكمن في إحساسه بقيمته اللغوية المتميزة. وكان إجلال «هردر» للقرآن قد ترك في هذا السياق أيضا صداه عند الصديق الأصغر سنا [(39)]. ولقد عبر جوته مرارا عن تقديره العالي للقرآن الكريم كصرح لغوي. ففي صفحة تشيد بالديوان الشرقي ولم يقدر لها أن تنشر، يضع الشاعر «القرآن المثير للعجب والدهشة» إلى جانب المؤلفات العربية في فن الشعر [(40)]. كما يتحدث في «التعليقات والأبحاث» أيضا عن جمال الأسلوب القرآني فيقول: «إن

أسلوب القرآن.. .. محكم، سام، مثير للدهشة، وفي مواضع عديدة يبلغ قمة السمو حقا» [*11]. ولاشك في أن المطلع على أسلوب جوته في الخطاب يعلم أن كلمات من قبل: «يبلغ قمة السمو حقا» هي من أسمى الصفات التي اعتاد أن يسبغها على أي عمل فني ولغوي مرموق.

بيد أن انجذاب جوته نحو القرآن الكريم كان يكمن في ميوله الدينية بشكل خاص. فالمعتقدات الإسلامية الواردة في القرآن كانت تتفق مع معتقداته الدينية والفلسفية. هذه المعتقدات الأساسية هي: فكرة التوحيد، والاعتقاد بأن الله يتجلى في الطبيعة، وأنه سبحانه يخاطب البشر على لسان الرسل، ورفض الخوارق، والاعتقاد بأن التدين الحق لابد أن يثبت وجوده عن طريق البر والإحسان. هذا التوافق الباطني، بكل جوانبه التي وجدها جوته في الإسلام، قد خلق لديه شعورا بأواصر قربى من نوع خاص، بلغت من العمق مبلغا يستطيع المرء معه أن يقول إنه لولاها لكان من الصعب عليه غاية الصعوبة تأليف «الديوان الشرقي»..

أصداء قرآنية في مسرحية جوتس فون برليشنجن [*12]

ليس من قبيل المصادفة أن يكون أقدم شاهد، لا يصل إليه الشك، على اطلاع جوته على القرآن الكريم هو الرسالة التي بعثها إلى الشخص الذي يعود إليه الفضل في حثه على الاهتمام بالكتاب (الكريم). ففي يوليو من عام 1772 كتب جوته من مدينة فتسلار إلى هردر يقول: «إني أود أن أدعو الله كما دعاه موسى في القرآن: «**رب اشرح لي صدري**»[41] [الآية الخامسة والعشرون من سورة طه]. ولقد صدق الذين أشاروا إلى أن ثمة جملة في الصياغة الأولى لمسرحية جوتس (Ur-Goetz)، المكتوبة في الفترة الواقعة بين أغسطس من عام 1771 ومايو من عام 1772، تذكر بالآية القرآنية المقتبسة في الرسالة الموجهة إلى هردر. فهناك يقول جوتس للراهب مارتين: «إن الله سيهبكم سعة ورحابة[42] [*13] (أو سيوسع عليكم). ولقد ظل الاعتقاد بأن جوته كان يفكر هنا أيضا (أي في المسرحية) في الآية القرآنية السابقة، مجرد تكهن مبني على التشابه مع الكلمات الواردة في الرسالة الموجهة إلى هردر[43]. ولكننا إذا أخذنا السياق الداخلي لكلا النصين بعين الاعتبار، فلاشك في أنه سيكون بالإمكان التثبت من هذا التكهن.

إن دعاء موسى لربه في القرآن الكريم أن يشرح له صدره، سيكون أيسر على الفهم متى ما اطلع المرء على الآيات اللاحقة التي لم تذكر في رسالة جوته. فموسى يواصل دعاءه هناك قائلا: «**واحلل عقدة من لساني، يفقهوا قولي، واجعل لي وزيرا من أهلي، هارون أخي، أشدد به أزرى، وأشركه في أمري**»[44]. سورة طه / 27-32] والواقع أن هذه الآيات الكريمة هي التي كانت تشغل ذهن جوته عندما حرر رسالته إلى هردر، حتى وإن كان قد اكتفى بالاستشهاد بالآية السابقة فقط. وتتأكد هذه الحقيقة متى ما لاحظنا المكانة المتميزة التي احتلتها هذه الآية القرآنية في رسالة جوته.

وفي القسم الأول من هذه الرسالة، قبل الآية القرآنية مباشرة، يتحدث جوته عن مساعيه لبلوغ «التفوق» وعن جهوده لتعلم التعبير الفني، كما قرأ في ذلك الحين عند بندار (Pindar)[*14] في جنح الظلام وبخطى مرتبكة وأنفاس لاهثة. وبهذه الحالة المؤلمة-أو حالة فيلوكتيت (Philoktetscher Zustand)[*15] كما يسميها جوته-تنوه الآية القرآنية التي تتحدث عن عقدة لسان موسى. ولكن ما أن استشهد جوته بالآية القرآنية حتى انتقل مباشرة إلى موضوع آخر. فهو يعترف-في القسم الثاني من رسالته-بأنه يمني نفسه برعاية هردر له، ويتشوق للعمل معه، ويتلهف على حضوره، تماما كما تضرع موسى إلى ربه أن يشد أزره بأخيه هارون. ولقد توقع من هردر-الذي يفترض فيه أنه مطلع على القرآن-أن يتمم بنفسه الآيات اللاحقة التي لم تذكر في الرسالة، وأن يفطن إلى مغزى هذه اللفتة من جوته. وهكذا يسرت الآية القرآنية الانتقال من الموضوع الرئيسي الأول للرسالة إلى الموضوع الرئيسي الثاني بشكل فني رائع. وإذا كان جوته لم يمهد لحديثه بالآيات التي تتحدث عن هارون الذي يشد من أزر موسى، فما ذلك، في الواقع، إلا تعتيم رمزي يقتفي أسلوب هامان (Hamann)[*16]. وقد كان جوته-كما يذكر في سيرة حياته «شعر وحقيقة» بالتفصيل-مأخوذا[45] آنذاك بهذا الأسلوب المجزي الذي كان لهردر نفسه أيضا دور واضح في إقبال جوته عليه.

كان جوته في ذلك الحين يرى في شخص هردر «أعظم إنسان» يمكنه أن يطمح في أن يكون مرشده ودليله على الطريق. وكان قد عبر عن ذلك تعبيرا مفعما بالعاطفة في رسالة وجهها إلى هردر في مطلع عام 1772، أي وفي وقت سابق على الوقت الذي كتب فيه الرسالة التي نحن بصدد الحديث

عنها. ومع هذا فإن هناك أمرا يميز الرسالة الثانية، التي تهمنا هنا، عن الرسالة الأولى، فإذا كانت الرسالة المؤرخة في يوليو عام 1772 قد عبرت في قسمها الثاني عن نفس الأمل، فإنها لم تخل في هذه المرة من الشكوى من إعراض هردر عن رعايته والأخذ بيده. لقد كان هردر، وهو الأكبر سنا والأرجح رأيا، قليل التعاطف والصبر، وكان هذا مصدر خيبة أمل جوته الذي يصغره في السن. ونجد موضوع الشكوى من خيبة الأمل، ومع الموضوعات الأخرى الرئيسية التي اشتملت عليها الرسالة المؤرخة في يوليو، مرة أخرى في المشهد الثاني من مسرحية جوتس [46]. ففي هذا المشهد، الذي سنتحدث عنه الآن، لا تذكرنا مفرداته فقط-أعني مفرداته التي رجحنا أنها مستقاة من القرآن الكريم-بالرسالة المؤرخة في يوليو، بل عناصر تطابق أخرى عديدة أيضا.

إن عبارة «إن الله سيهبكم سعة ورحابة»لها في مسرحية جوتس، سواء من حيث المضمون أو من حيث الموضع الذي ترد فيه، دور شبيه بالدور الذي أدته الآية الكريمة «قال رب اشرح لي صدري» في الرسالة الموجهة إلى هردر. فساكن الدير الذي تقال له العبارة، وهو الراهب مارتين يعجب أشد العجب بجوتس بمجرد لقائه. وهو يشعر برغبة جارفة في النضال معه، ولكنه سرعان ما يرثي حاله، ويشكو من عدم خبرته وضعف جسده اللذين يحولان دون «حمل الدرع». وجوتس الذي تملكه كذلك الإعجاب بمارتين وأخذ يمني نفسه بمشاركته له في نضاله، يتفهم السبب الذي يحول دون تحقيق هذه الأمنية ويقتنع به، ولذلك يقول له عند الوداع مواسيا: تجلد واصبر، إن الله سيهبكم سعة ورحابة». وبعد هذه المواساة مباشرة-ولا ريب في أن هذا الترتيب يشبه طريقة ترتيب الرسالة الموجهة إلى هردر شبها لافتا للنظر-يأتي التأكيد الحار على الصداقة وعلى الرغبة في استمرارها. ويتعرف مارتين على جوتس من يده الحديدية، فيقبلها ويباركها كما لو كانت أثرا مقدسا، ويؤكد أنه لن ينسى جوتس أبدا: «آه كم انقبض قلبي في صدري عندما رأيته في البداية.. إن رؤية رجل عظيم لمتعة عظيمة حقا».

هكذا نرى أن الآية الكريمة: «قال رب اشرح لي صدري»، (أو بالأحرى، عبارة: «إن الله سيهبكم سعة ورحابة»، قد ورد معناها في كلا النصين،

أعني في الرسالة الموجهة إلى هردر وفي مسرحية جوتس، في موقف مشابه للموقف الذي ورد به مع الآيات اللاحقة في القرآن، وهو موقف الأسف على الشعور بالعجز والقصور، والرغبة في عقد أوامر الصداقة مع رجل عظيم. وخلف هذا كله تكمن تجربة جوته مع هردر. فجوته يراها في (القسم الأول) من رسالته من منظور آماله وطموحاته، أما المشهد المعني من مسرحية جوتس فيعكس علاقته بهردر بصورة أكثر واقعية. وقد تحدث جوته عن ذلك في نفس الرسالة الموجهة إلى هردر في يوليو من عام 1772 في مقطع بالغ الدلالة: فبعد الاستشهاد بمعنى الآية القرآنية التي يدعو فيها موسى ربه أن يشد أزره بأخيه هارون. يقول جوته مباشرة:

«لا يمضي يوم إلا وأتحدث فيه إليكم، وكثيرا ما أمني النفس بصحبتكم وأقول لها: صبرا يا نفسي صبرا فسوف يتم اللقاء. لقد تعجل الفتى المتلفع بالدرع مصاحبتكم، لكنكم تحثون الخطى على ظهر جوادكم. يكفي هذا، فلست أريد أن أقف مكتوف اليدين، وإنما أريد أن أمضي في طريقي، وأؤدي عملي، وإذا التقينا ثانية، فسوف تتكفل الأيام بما يأتي بعد ذلك».

وقد دأب المعلقون على مسرحية جوتس على القول بأن جوته قد أشار بعبارة «الفتى المتلفع بالدرع» الواردة في نص الرسالة السابقة، إلى ظهور الفتى جورج على خشبة المسرح قبل الراهب مارتين، وذلك في المشهد الثاني من الصياغة الأولى لمسرحية جوتس. «فالفتى» جورج يظهر هنا متلفعا بدرع أكبر من حجمه ليؤكد رغبته في المشاركة في الكفاح-تماما مثل مارتين فيما بعد-ولكن جوتس يأبى عليه ذلك نظرا لصغر سنه. وليس هذا في الواقع إلا خيبة أمل جوته نفسه بسبب إعراض هردر عنه. هذه الخيبة التي انعكست بصورة أدبية في جورج، مثلما تجسد تبجيل جوته لهردر ورغبته في صداقته في الدور الذي أداه مارتين. ومن هنا يعبر المشهد الثاني بأكمله-من مسرحية جوتس في صياغتها الأولى-عن الولاء لهردر. وهكذا تفصح الصلات والترابطات المختلفة بين هذا المشهد من جهة، والرسالة الموجهة إلى هردر في يوليو من عام 1772 من جهة ثانية، عن أن

عبارة: «إن الله سيهبكم سعة ورحابة» الواردة في المسرحية تقوم على نفس الخلفية التي أشارت إليها الرسالة: وهي الآية الخامسة والعشرون من سورة طه: [47]. وفضلا عن هذا فليس ثمة شك في أن قول الراهب مارتين في نفس المشهد بأنه «لا يجوز له أن يشرب النبيذ»، وهو قول تبعته-في المشهد نفسه-مناقشة طويلة مع جوتس، ليس ثمة شك في أن هذا القول يدعونا إلى التفكير في الآيات القرآنية العديدة التي تنهى عن شرب الخمر، وإلى ترجيح تأثر جوته بها وترحيبه باستلهام معناها.

ربما يحق لنا الآن أن نستنتج من تأملاتنا السابقة أن جوته كان يلم إلماما طيبا بالقرآن الكريم عندما قام بتأليف مسرحيته «جوتس» بصيغتها الأولى-Ur Goetz، وأنه كان في ذلك الوقت المبكر يقدر كتاب الإسلام تقديرا عظيما. فهو يستشهد به كما يستشهد أولو الكتاب بالعهدين القديم والجديد. وربما تعود إلى هذه الحقبة أيضا تلك الاقتباسات التي أخذها من القرآن الكريم وحفظها لنا الزمن مكتوبة بخط يده في ملزمتين [48]. وكان قد استقاها من ترجمة ميجرلن الألمانية المنشورة في سبتمبر من عام 1771، ومن ترجمة ماراتشي اللاتينية المنشورة في وقت سابق على ترجمة ميجرلن[*17]. وهذه الاقتباسات-المأخوذة من حوالي أربعة وعشرين آية-تشتمل أيضا على تلك الآية الواردة في مسرحية جوتس وفي الرسالة الموجهة إلى هردر، وهي الآية الكريمة: «قال رب اشرح لي صدري». أما المواضع الأخرى غير الموضعين السابقين فقد استلهم فيها بعض المعاني والمبادئ القرآنية التي تصور أنها قريبة من رؤيته العقلية والدينية، كما سنوضح بعد قليل.

اقتباسات من القرآن الكريم (1771 / 1772)

يعطينا ما اقتبسه جوته من الترجمة الألمانية التي قام بها ميجرلن للقرآن الكريم وهي التي صدرت في معرض الكتاب في خريف عام 1771، ومن الترجمة اللاتينية التي قام بها ماراتشي، مؤشرات على جانب كبير من الأهمية [49]، فقد دون جوته هنا عددا من الآيات الكريمة من الثلثين الأولين من القرآن [50]، وهي آيات تكشف عن جوانب من العقيدة الإسلامية كان جوته مهتما بها آنذاك، إما لأنها بدت له على صلة وثيقة بتفكيره هو نفسه،

أو لأنه كان يزمع الاستفادة منها في مشروعاته الأدبية[*18].

ومن السورة الثانية [سورة البقرة] اقتبس جوته الآية الكريمة [112]: «**بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون**» وكذلك الآية الكريمة (177): «**ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس أولئك هم المتقون**». والواقع أنه لم يكن من قبيل المصادفة أن يقتبس جوته ويدون بخط يده ترجمة هاتين الآيتين الكريمتين اللتين تؤكدان أن التقوى أو الإيمان الحق لا يظهر من خلال «الاعتقاد»فحسب، بل لابد أن يثبت وجوده عن طريق الأعمال أيضا، أي أعمال البر والإحسان للآخرين. كما لم يكن من قبيل المصادفة أيضا أن يرجح الشاعر بعد مرور أربعة عقود ونصف وأثناء قيامه بكتابة «التعليقات والأبحاث التي تعين على فهم الديوان الغربي-الشرقي»، فيعاود الحديث عن مطلع هذه السورة (البقرة) ويستشهد، بوصف الله تعالى للمؤمنين بأنهم **أولئك الذين مما رزقناهم ينفقون**»[51] [الآية 3]. فالعمل الذي يطالب المؤمنون هنا باتباعه كان عند جوته نفسه صفة مطلقة لكل مؤمن [52] ومع أنه كان بروتستانتيا من حيث المولد، إلا أنه لم يكن على اتفاق مع فكرة عصر الإصلاح الديني القائلة بأنه «ليس على المرء سوى التعرف على فضائل المسيح والسعي لنيل نعمته». لقد كان، في هذا الشأن، يميل للفكرة الكاثوليكية الأصلية «الخاصة بأعمال البر والإحسان، وذلك على أساس أنه بمستطاع الإنسان التكفير عن ذنوبه. والفوز بنعمة الله عن طريق أعمال الخير والهبات والصدقات»[53]. وسوف نعود إلى الحديث عن أهمية أعمال البر والرحمة والإحسان في حياة جوته الخاصة وفي مؤلفاته في سياق حديثنا عن «الديوان الشرقي».

وكان من جملة ما اقتبسه من سورة البقرة الآيتان الكريمتان التاليتان أيضا: «**ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله إن الله واسع عليم**»(115) وكذلك: «**إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء**

من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون»(164). فهاهنا يؤكد القرآن بشكل قاطع-وبعيدا عن كل التصورات التشبيهية والتجسيمية، وفي اختلاف الليل والنهار وفصول السنة، وفي تصريف الرياح والسحاب وحركة الأفلاك-أعطى الإنسان آيات بينات تشهد على عظمة الله وقدرته، وعلى تدبيره وقضائه الذي لا مرد له. وهكذا ينظر إلى الطبيعة وظواهرها باعتبارها دليلا على وجود قوانين إلهية تسير الكون. وعن طريق النظر والإدراك الواعي للطبيعة بكل ثرائها وتنوعها وانتظامها يهتدي الإنسان إلى التدبير الإلهي، أي إلى تجلي الواحد الأحد في تنوع الظواهر واختلافها. وقد أصبحت هذه العلاقة مع الطبيعة، كما يطالب بها القرآن الكريم المؤمنين في الآيتين السابقتين، بالإضافة إلى فكرة الوحدانية والتدبير الإلهي، أصبحت هي الركن الأساسي الذي يقوم عليه تعاطف جوته مع الإسلام وشعوره بأواصر القربى التي تجمعه به. وقد كان هو نفسه مقتنعا اقتناعا راسخا بأن الله يتجلى في الطبيعة.

ومع هذا، لا ينبغي تجاهل الاختلافات الشديدة بين اعتقاد جوته بوحدة الوجود وبين التصور الإسلامي للطبيعة. فالطبيعة في المنظور الإسلامي لا تندمج أبدا في الله ولا الله يندمج في الطبيعة، وذلك خلافا لفكرة الطبيعة الإلهية «Divina Natura» عند أسبنوزا[*19]، ولنفس الفكرة عند جوته «Goettliche Natur» ولفكرة الكل-الواحد «Pan-Universum» عند هردر. فالخالق والخلق يظلان في الإسلام-كما في عقيدة الوحدانية الموسوية-المسيحية، منفصلين عن بعضهما البعض على الدوام.

والواقع أن اقتباس جوته وتدوينه بخط يده للترجمة الألمانية لهاتين الآيتين اللتين تفصحان أيضا عن وحدانية الله، لم يجئ بمحض المصادفة، إذ كان جوته يرى أن التأكيد على هذه العقيدة هو أخص ميزة تميز بها النبي محمد (ﷺ)[54] فرؤية الواحد الأحد، جل شأنه، في كل ما في الوجود، كان أمرا يتفق [*20] مع عقيدة الشاعر الخاصة عن «وحدة الوجود»: ولقد كانت عبارات من نوع «الواحد والكل» Hen Kai Pan[*21]«والواحد في الكل»، «والواحد والكل»، و«الكل في الواحد»-كانت هذه العبارات وأمثالها في الواقع جزءا من «الشفرة»التي دأب أنصار أسبنوزا على استخدامها إبان حياة

جوته. ولعل في تذكيرنا بالاعتراف الشهير للسنج (1729-1781) بموقفه الديني ما يكفي للدلالة على ما نقول: «وحدة الوجود! إني لا أعرف سواها»[55].

وكان جوته قد دون كذلك في ملاحظاته الآيتين التاليتين من السورة الثالثة (سورة آل عمران): «**وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفأن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئا وسيجزي الله الشاكرين**» وكذلك الجزء التالي من الآية الكريمة في نفس السورة: «... **وما كان الله ليطلعكم على الغيب ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء فآمنوا بالله ورسله وإن تؤمنوا وتتقوا فلكم أجر عظيم**» (179) ولا ريب في أن جوته قد وجد في هاتين الآيتين موضوعا استرعى انتباهه منذ أيام شبابه على وجه الخصوص، وهو موضوع تبليغ الرسالة الإلهية عن طريق العديد من الرسل إلى مختلف الأمم. وقد كان في أيام شبابه كثير النقاش والجدل مع أصدقاء تلك الحقبة من حياته وهم: لانجرE.The Langer وياكوبي (F.H.Jacobi) والأخوينF.L و Chr شتولبرج (Stolberg) ولافاتر (Y.C.Lavater)[*22]-حول مسألة ما إذا كان من الواجب عليهم أن ينظروا للمسيح (عليه السلام) وحده على أنه رسول الله، أم ينبغي الاعتراف بقيام رسل آخرين بهذه المهمة أيضا. وكان هذا الجدل أحد الأمور التي تسببت في القطيعة بينه وبين «لافاتر» في نهاية المطاف. فلم يكن جوته مستعدا لأن يعترف بالمسيح (عليه السلام) فقط، كما كان يطالبه بذلك صديقه الذي كان يدعى «رسول زيورخ». وكما يتبين من الملاحظات اليومية التي دونها لافاتر، كان القرآن الكريم أيضا موضوعا للأحاديث التي كانت تدور بينه وبين جوته، ولم يكن هذا بطبيعة الحال من قبيل المصادفة[56]، فلا بد أن يكون جوته قد حاول تنبيه صديقه، من خلال التذكير (بالنبي) محمد (ﷺ) إلى أن التاريخ قد عرف أنبياء عظاما خارج نطاق المسيحية.

أضف إلى هذا أن اقتباس جوته للآية الكريمة: «**وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذا لارتاب المبطلون**»(48) من السورة رقم (29) (سورة العنكبوت)، والآية: «**ويقول الذين كفروا لولا أنزل عليه آية من ربه إنما أنت منذر ولكل قوم هاد**» (الآية السابعة) من السورة رقم 13 (سورة

الرعد)-نقول إن هذا الاقتباس يكشف عن اهتمام الشاعر الشديد بالمهمة التي نهض بها محمد (ﷺ) والمكانة التي احتلها عند أمته. وقد ظل جوته على مدى أربعة عقود من الزمن مؤمنا بما جاء في الآية الأخيرة، إذ كتب في عام 1819 مضمنا ما جاء في الآية الرابعة من سورة إبراهيم [23*].

لقد صدق قول الله في القرآن:

«**وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه**»[57].

وفي رسالة بعثها إلى الأديب الإنجليزي توماس كارلايل (Th. Carlyle) عام 1827 كرر جوته مضمون الآية القرآنية ذاتها، إذ كتب يقول:

يقول القرآن: «**لقد أرسل الله لكل أمة نبيا بلسانها**»[58].

كما وردت نفس الصيغة في مقالة حررها عام 1828[59].

وقد تركت الآية: «**ويقول الذين كفروا لولا أنزل عليه آية من ربه إنما أنت منذر ولكل قوم هاد**» (سورة الرعد، الآية رقم 7) والآية رقم 50 سورة العنكبوت: «**وقالوا لولا أنزل عليه الآيات من ربه، قل إنما الآيات عند الله وإنما أنا نذير مبين**»-تركتا انطباعا طويل المدى في وجدان جوته. فقد ضمن بيتين من الشعر ملحقين بالديوان الشرقي، نظمهما بعد ما يزيد على أربعة عقود من الزمن، ما جاء في الآيتين السابقتين، إذ قال:

لست قادرا على تحقيق المعجزات، هكذا قال النبي:

أن أعظم معجزة هي أني موجود[60].

(.. .) وقد كان من الطبيعي أن يهتم جوته بقصص المعجزات المتداولة في التراث الإسلامي، بيد أنه لم يغب عنه، كما يفصح عن ذلك البيتان السابقان، أن النبي نفسه لم يقم وزنا للمعجزات وتحقيق الخوارق. ولاشك في أن جوته كان محقا في اعتقاده هذا. فالنبي محمد (ﷺ) قد استنكر الأساطير ونهى عن كل أنواع تأليه البشر[24*]. والمعجزة الوحيدة التي قال إنه قام بها هي أنه قد بلغ أمته كلمات القرآن»[61]. ولذلك تعود غالبية قصص المعجزات المنسوبة للنبي إلى مراحل متأخرة من التراث الإسلامي.

وكان جوته قد دون آيات تؤكد على المؤمنين ألا يسألوا عن أسرار الغيب، أعني الآية رقم 179 من سورة آل عمران: «.. . **وما كان الله ليطلعكم على الغيب ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء فآمنوا بالله ورسله وإن تؤمنوا وتتقوا فلكم أجر عظيم**» والآيتين التاليتين من سورة المائدة: «**يا أيها الذين**

آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم عفا الله عنها والله غفور حليم قد سألها قوم من قبلكم ثم أصبحوا بها كافرين» (101- 102)، فنحن نعثر على صدى هذه الآيات في إحدى الحكم التي يضمها كتابه «حكم وتأملات» (Maxim en und Reflexionen) والتي يقول فيها: «إن أعظم سعادة للإنسان المفكر تكمن في بحثه عما هو قابل للبحث، وفي خشوعه وإجلاله لما يستعصي على البحث [62].

ولما كان جوته مهتما بالتعرف على شخصية النبي محمدﷺ) والرسالة التي كلفه الله بتبليغها، فقد دون في ملاحظاته الآية السابقة الذكر من سورة آل عمران: «**وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل..** .»(144) وللسبب نفسه دون الآية الكريمة التي سبق ذكرها من سورة الرعد، وهي التي تؤكد أن محمدا (ﷺ) إنما هو «**منذر ولكل قوم هاد**» (7) ويتصل اهتمام جوته بالآية الكريمة: «**وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذا لارتاب المبطلون**» (العنكبوت / 48) بالسؤال عما إذا كان محمد (ﷺ) قد تعلم القراءة والكتابة. فالآية القرآنية تنفي ذلك. كما تؤكد الآية رقم 158 من سورة الأعراف أن محمدا (ﷺ) كان أميا[*25]. وكانت أمية محمد (ﷺ) قد أثارت العجب لدى كتاب سيرته (الأوروبيين) وتشكك فيها فريق منهم في بعض الأحيان. أما جوته فلم ير في ذلك ما يدعو للاستغراب على الإطلاق، بل أكد على العكس من ذلك مرارا وتكرارا أسبقية الكلمة الشفاهية على الكلمة المكتوبة. وقد عبر في وقت لاحق عن يقينه هذا، إذ قال في مستهل «الديوان الشرقي»-أي في قصيدة «هجرة»:-«وأود أن أتعلم كيف كانت الكلمة هناك ذات شأن كبير/ لا لشيء إلا لأنها كلمة فاهت بها الشفاه».

وقد تصور جوته أن الآية الكريمة رقم 177 السابقة الذكر، هي التي أخذها من سورة البقرة، تميز بين المهم والأكثر أهمية في التعاليم والأحكام الدينية. فالقيام بالشعائر الدينية. كالاتجاه ناحية القبلة لأداء فريضة الصلاة، له-في تصوره للآية-أهمية أدنى من أهمية مراعاة لب العقيدة ومضمونها وتحقيقه في جميع المواقف العلمية في الحياة. ولا خلاف في أن فكرة كهذه كان من الضروري أن تنال إعجاب جوته وتعاطفه، لاسيما أنه نفسه كان شديد الحساسية إزاء أشكال الرياء والنفاق كافة. وقد فرق أيضا في

الديانة المسيحية بين اللب الحقيقي والقشرة الخارجية، ووجد «الكثير من السخافات والترهات في اللوائح والأنظمة الكنسية»، ولذلك راح يؤكد أن «من أدرك عقيدة المسيح الحقة ومحبته للآخرين»، فلن يضفي قيمة كبيرة على مسألة ما إذا كان من الواجب تأدية هذا الطقس أو ذاك بهذه الصورة المحددة أو تلك»[63].

وكان جوته مهتما كذلك بموقف الإسلام من المنافقين والكفار، ولذلك اقتبس من سورة النساء معنى الآية الكريمة: «**مذبذبين بين ذلك لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا**» (النساء-143)، ومن سورة البقرة الآية الكريمة: «**ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء صم بكم عمي فهم لا يعقلون**» (171). كما كان جوته مهتما بطبيعة الحال بما يقوله القرآن بشأن المسيحيين على وجه الخصوص. ولعل الأمر اللافت للنظر أنه لم يدون في مذكراته إلا (ترجمة) الآيات التي تدعو إلى التسامح-كما هي الحال في سورة المائدة، حيث يخاطب القرآن اليهود والمسيحيين من «أهل الكتاب»[64] بقوله تعالى: «**ولو أن أهل الكتاب آمنوا واتقوا لكفرنا عنهم سيئاتهم ولأدخلناهم جنات النعيم** [65] **ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم منهم أمة مقتصدة، وكثير منهم ساء ما يعملون**» [66]. فالقرآن يدعو هنا إلى اتخاذ موقف متسامح رحيم إزاء اليهود والمسيحيين الذين «آمنوا واتقوا».

(وقد وضع جوته خطا تحت كلمتي: «آمنوا واتقوا») بل إنه، أي القرآن الكريم، يبشر المسيحيين هنا بأن الله يمكن أن يكفر عن سيئاتهم ويدخلهم الجنة لو صدقوا في إيمانهم وأخلصوا وكانوا من المحسنين. أما أن السورة رقم 29 (العنكبوت) قد بهرت جوته وأسرت لبه، فهو أمر يتضح من خلال عبارته: «ألا ما أروعها» التي علم بها الآية القرآنية الكريمة(46):

«**ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون**».

ولعل الأمر الذي يسترعى هو أن الآيات الكريمة التي دون جوته معانيها في مذكراته لم تشتمل على أي آية تدين المسيحيين [*26].

شذرات من المسرحية المسماة «تراجيديا محمد» (1772)

«لا بد من عرض أسباب نجاح العبقري أو إخفاقه في تأكيد سلطانه على بني البشر»

«إن ما هو دنيوي ينمو ويتسع

وما هو إلهي يتخفى ويستتر»

أسفرت الدراسات القرآنية[67] التي قام بها جوته في العامين 1771 و 1772 عن نتيجة على جانب كبير من الأهمية[68]، إذ ألهمته التخطيط لكتابة عمل تراجيدي عظيم ومع أن خطة هذه التراجيديا لم تكتمل، إلا أن بعض الشذرات القليلة من نواتها الأساسية قد تم تدوينها ومازلنا نحتفظ بها إلى اليوم. وقد تضمنت هذه الشذرات، برغم قصرها، ثناء ومديحا عظيمين لم يسبق لأي شاعر ألماني في أي عصر من العصور أن قدمها لنبي الإسلام. ولهذه الشذرات أهمية كبيرة بالنسبة لبحثنا هذا، إذ تكشف عن حقيقة ما كان يشد جوته ويجذبه إلى الإسلام (.. .)

ومن بين الشذرات المتبقية، عبرت، على وجه الخصوص، قصيدة المديح الشهيرة المسماة «نشيد محمد»عن مدى الولاء الذي كان الشاعر الشاب يكنه لشخصية النبي (ﷺ). وكان جوته قد نظمها في ربيع عام 1773، أي بعد أن قام بدراسة كل ما في متناول يده من مؤلفات عن الرسول (ﷺ). وتصور القصيدة النبي، بصفته هاديا للبشر، في صورة نهر يبدأ بالتدفق رفيقا هادئا، ثم لا يلبث أن يجيش بشكل مطرد ويتحول في عنفوانه إلى سيل عارم. وهي تصور اتساع هذا النهر وتعاظم قوته الروحية في زحفها الظافر الرائع لتصب أخيرا في البحر المحيط، رمز الألوهية.

وتقوم هذه الصورة التي رسمها الشاعر على فكرة مفادها أن العبقري الرباني يرى الآخرين أخوة له يأخذ بأيديهم ويشدهم معه، منطلقا بهم كالسيل العارم الذي يجرف كل ما يصادفه في طريقه من جداول وأنهار إلى البحر المحيط. وسوف نستشهد هنا بالصيغة الأولى من قصيدة المديح هذه، أعني صيغتها التي جاءت على شكل حوار يدور بين فاطمة ابنة النبي الحبيبة (رضي الله عنها) وزوجها علي، الصحابي الشجاع [69] (كرم الله وجهه)

علي: انظروا إلى السيل العارم القوي، قد انحدر من الجبل الشامخ

العلي، أبلج متألقا كأنه الكوكب الدري.

فاطمة: لقد أرضعته من وراء السحاب ملائكة الخير في مهده بين الصخور والأدغال.

علي: وإنه لينهمر من السحاب، مندفعا في عنفوان الشباب، ولا يزال في انحداره على جلاميد الصخر، يتنزى فائرا، متوثبا نحو السماء، مهللا تهليل الفرح.

فاطمة: جارفا في طريقه الحصى المجزع، والغثاء الأحوى

علي: وكالقائد المقدام، الجريء الجنان، الثابت الخطى، يجر في أثره جداول الربى والنجاد

فاطمة: ويبلغ الوادي، فتتفتح الأزهار تحت أقدامه، وتحيا المروج من أنفاسه.

علي: لا شيء يستوقفه، لا الوادي الوارف الظليل، ولا الأزهار تلتف حول قدميه وتطوق رجليه، وترمقه بلحاظها الوامقة. بل هو مندفع عجلان صامد إلى الوهاد.

فاطمة: وهذه أنهار الوهاد تسعى إليه في سماح ومحبة، ومستسلمة له مندمجة فيه. وهذا هو يجري في الوهاد، فخورا بعبابه السلسال الفضي.

علي: الوهاد والنجاد كلها فخورة به.

فاطمة: وأنهار الوهاد، وجداول النجاد تهلل جميعا من الفرح متصايحة:

علي وفاطمة (في صوت واحد): خذنا معك ! خذنا معك !

فاطمة: خذنا معك إلى البحر المحيط الأزلي، الذي ينتظرنا باسطا ذراعيه. لقد طال ما بسطهما ليضم أبناءه المشتاقين إليه.

علي: وما كان هذا الفيض كله ليبقى مقصورا على الصحراء الجرداء. ما كان هذا الفيض ليفيض في رمال الرمضاء، وتمتصه الشمس الصالبة في كبد السماء، ويصده الكثيب من الكثبان، فيلبث عنده غديرا راكدا من الغدران. أيها السيل، خذ معك أنهار الوهاد!

فاطمة: وجداول النجاد

علي وفاطمة(في صوت واحد): خذنا معك ! خذنا معك !

علي: هلم جميعا، هو ذا العباب يطم ويزخر، ويزداد عظمة على عظمة. هو ذا شعب بأسره، وعلى رأسه زعيمه الأكبر، مرتفعا إلى أوج العلا، وهو

في زحفه الظافر، يجوب الآفاق ويخلع أسماء على الأقطار، وتنشأ عند قدميه المدائن والأمصار.

فاطمة: ولكنه ماض قدما لا يلوي على شيء، لا على المدائن الزاهرة، ولا على الأبراج المشيدة، أو القباب المتوهجة الذرى، ولا على صروح المرمر، وكلها من آثار فضله.

علي: وعلى متن عبابه الجبار تجري منشآت السفن كالأعلام، شارعة أشرعتها الخافقة إلى السماء، شاهدة على قوته وعظمته. وهكذا يمضي السيل العظيم إلى الأمام بأبنائه

فاطمة: ويمضي إلى الأمام ببناته

علي وفاطمة (في صوت واحد): إلى أبيهم، ذلك البحر العظيم، الذي ينتظرهم ليضمهم إلى صدره، وهو يهلل ويكبر زاخرا بالفرح العميم. [*27]

يتبين لنا من هذه القصيدة، ومن أبياتها الأخيرة على وجه الخصوص كيف يشير جوته إلى نفسه ! فعلى هذا النحو أيضا كان يرى مهمته ودوره كشاعر، أعني نظرته للآخرين كأخوة له يعمل من أجلهم ويود لو شدهم معه للارتفاع بهم إلى حياة أسمى[70].

وهكذا ينظر إلى مجمل نشاطه الأدبي في نهاية المطاف، من منظور ديني. والواقع أن جوته قد صار في أعين كثير من الناس قدوة ملهمة ونموذجا هاديا لحياة فكرية وروحية أرقى.

ويمكن القول بمعنى آخر مشابه للمعنى السابق إن هذه الصورة بأكملها لا تعبر عن شخصية النبي (ﷺ) وحده، وإنما تحمل ملامح من شخصية جوته الشاب نفسه. ففي تلك الحقبة من الزمن كان الشاعر الشاب مشغولا بمشروعات أعمال تراجيدية عديدة يتناول فيها مجموعة من الشخصيات التاريخية أو الأسطوريةالعظيمة، رغبة منه في أن يصور من خلالها أخص خصاله التي كان يحسها في نفس أيام شبابه، وأعني بهذا عظمة قدرته الإبداعية وقوتها، هذه القدرة التي كان يرى فيها، من ناحية، شيئا شبه النفحة الإلهية، ومن ناحية أخرى، مهمة ورسالة يتعين عليه تبليغها وكأنما هي تكليف إلهي حسب ما كان يعتقد.

وكما تبين لنا بوضوح عند الحديث عن الآيات الكريمة التي اقتبس جوته معانيها من القرآن الكريم، تبين شذرات «تراجيدية محمد» أيضا

بجلاء، أن جوته كان قد أولى اهتماما خاصا لعقيدة التوحيد الإسلامية، عقيدة أن لا إله إلا الله الواحد الأحد. ففي المناجاة التي يرددها محمد (ﷺ) في بداية المسرحية وهو يقف وحيدا تحت قبة السماء المرصعة بالنجوم، أكد جوته هذه العقيدة تأكيدا لا مثيل له في القوة والوضوح:

ليس في مقدوري أن أفضى إليكم بهذا الإحساس
ليس في مقدوري أن أشعركم بهذا الشعور.
من يصيخ السمع لضراعتي ؟
من ينظر للعين المبتهلة؟
انظروا ! هاهو يسطع في السماء، المشتري النجم الصديق.
كن أنت سيدي، كن إلهي، إنه يلوح لي في حنان.
انتظر، انتظر! أتحول عينيك ؟
ماذا؟ أيمكن أن أحب من يختفي عني ؟
مبارك أنت أيها القمر، يا هادي النجوم،
كن أنت سيدي، كن إلهي. أنت تضيء الطريق،
لا تتركني، لا تتركني في الظلام،
ضالا مع القوم الضالين
أيتها الشمس، أنت أيتها الشعلة المتوهجة التي يتبتل لها الفؤاد المشتعل
كوني أنت إلهي، قودي خطاي، يا من تطلعين على كل شيء.
أو تأفلين أنت أيضا، أيتها الرائعة !
إن الظلام العميق يخيم علي
ارتفع أيها القلب العامر بالحب إلى خالقك
كن أنت مولاي، كن إلهي، أنت يا من تحب الخلق أجمعين
يا من خلقتني وخلقت الشمس والقمر
والنجوم والأرض والسماء[71](*28).

ويتضح هنا من جديد إيمان جوته بالطبيعة-بشكل منسجم مع التصورات الإسلامية. لكن المهم في هذا السياق هو أن الشاعر قد جعل بطل مسرحيته يرتفع ببصره فوق المظاهر الطبيعية المتنوعة التي يحس بأنها إلهية، بل يشعر بأن كل واحد منها إله، ثم يجاوزها ويصعد عاليا، ويدرك أن خالقه

وخالق الكون كله هو الله الذي لا مثيل له في وحدانيته. وقد علق جوته في كتابه «شعر وحقيقة» على المناجاة السابقة خلال حديثه عن شذرات تراجيديا محمد، فكتب ما نصه:

«تبدأ المسرحية بترنيمة يترنم بها محمد (ﷺ) وحده وقد أحاطت به سماء الليل الصافية. فهو في بادئ الأمر، يتعبد الأفلاك التي لا تحصى على أنها آلهته. ثم يظهر المشتري الجميل، فلا يلبث أن يصبح ملك الأفلاك الذي يحظى بمفرده بالضراعة والابتهال. غير أن هذا الأمر لا يدوم طويلا، فبعد برهة يتوسط القمر كبد السماء، فيستحوذ على بصر المتعبد وقلبه، ولكنه سرعان ما ينتعش ويتقوى بروعة الشمس المشرقة فيتجه نحوها بالحمد والتسبيح. وعلى الرغم من كل ما يمكن أن ينطوي عليه هذا التحول من فرح وبهجة، إلا أنه يظل مبعثا للقلق، فالفؤاد لا يزال يشعر بأن عليه أن يتجاوز كل ما شاهده ويعلو بذاته ليدرك الله، الواحد الأحد، السرمد الأزل الذي لا يحيطه حد وله وحده الحمد والشكر على خلق كل هذه الكائنات المحدودة الرائعة[*29]. وكنت قد نظمت هذه المناجاة بحب شديد، غير أنها ضاعت مني، ومع هذا، فما زلت قادرا على نظمها من جديد لتكون أنشودة غنائية صالحة للتلحين بسبب تنوع صيغ التعبير فيها. إلا أنه ينبغي، كما كان الهدف آنذاك أيضا، تصور حادي قائلة بصحبة عائلته وقومه، حتى تتهيأ الأسباب الضرورية لتنويع الأصوات وإعطاء الأجواق المرتلة القوة الصوتية اللازمة»[72].

وتكشف كلمة «قافلة» في الجملة الأخيرة، هذه الكلمة الدالة على ظاهرة عربية أصيلة تتصل بالبيئة البدوية، عن عمق معايشة جوته للعالم العربي أثناء عمله في مشروع مسرحيته عن محمد. ومما يدعو للدهشة أيضا أنه استرجع ذكرياته عن هذا المشروع بكل دقة وعمق، لاسيما إذا عرفنا أن مسودته كانت قد ضاعت منه قبل ذلك بزمن طويل (ولم يعثر عليها إلا بعد موته). فهناك فاصل زمني يبلغ أربعة عقود بين تأليف الشذرات الأولى من المسرحية، وبين كتابة جوته في سيرة حياته «شعر وحقيقة» الجملة التالية التي ينهي بها تعليقه على مشروع المسرحية: «و ما زلت أتذكر أيضا مضامين بعض الأجزاء (في المسرحية)، إلا أنني سأستطرد كثيرا لو حاولت هنا عرضها»[73].

لقد حظيت عقيدة التوحيد دائما بأعظم منزلة لدى الشاعر. ويتعين علينا حين نتحدث عن علاقته بالإسلام، أن ننظر إلى عقيدة التوحيد باعتبارها الأساس الذي قام عليه تعاطفه مع الإسلام. والمهم في هذا الصدد أن جوته-وهذا أمر لم يتحدث عنه في سيرة حياته «شعر وحقيقة»- قد استلهم المناجاة السابقة الذكر حول الأجرام السماوية من إحدى سور القرآن (الكريم) مباشرة. ولاشك في أن هذه الحقيقة تدل دلالة واضحة على أن جوته قد سار هاهنا على هدي كتاب الإسلام. وكانت الآيات الكريمة من سورة الأنعام التي استلهمها تلك المناجاة من جملة الآيات التي أخذها من بعض الترجمات ودونها بخط يده كما رأينا من قبل.

وكانت الدراسات المختلفة قد توصلت إلى نتيجة مفادها أن جوته اعتمد عند نظمه للنشيد السابق على الترجمتين اللتين قام بهما كل من ماراتشي وميجرلين (للقرآن الكريم). فقد استقى من ميجرلين الآية (المترجمة بصورة خاطئة) المتعلقة بالكواكب وبفكرة تعدد الآلهة[74]، ومن ماراتشي الآية المتعلقة بالنجم المفرد الساطع الضوء. وبفعل هذه المزاوجة أيضا، غدت المناجاة المتبتلة في هذه الشذرة من «مسرحية محمد» أكثر إسهابا، أي غدت متعددة المراحل والمستويات، وإنه لأمر له دلالته. أن جوته كان يسعى عن قصد في تلك الحقبة المبكرة من حياته، للعثور في كتاب الإسلام على ملامح فلسفته الدينية الخاصة به، وهي الفلسفة التي انطوت آنذاك، وفيما بعد أيضا، على تصورات تأخذ بمبدأ وحدة الوجود وتعدد القوى الإلهية (Polytheistische Vorstellung) من ناحية وتؤكد وحدانية الله (die Einheit Gottes)، كمبدأ أعلى، من ناحية أخرى[*30].

وتجدر الإشارة أيضا إلى أن مشهد الحوار القصير في الشذرات المتبقية من تراجيديا محمد يدور كذلك حول عقيدة التوحيد مع الربط بينها وبين النظرة الدينية والإيمانية للطبيعة. إذ يقول جوته على لسان النبي محمد (ﷺ) إن الله سبحانه يتجلى له « .. . عند كل عين جارية، وتحت كل شجرة مزهرة،.. . وفي حرارة عطفه ودفء حبه»[75]. ومع هذا، يحارب النبي، في ذات الوقت، شرك قومه واعتقادهم بتعدد الآلهة وتقديسهم لهم «وكأنهم أمراء صغار»[76]. ويجيب محمد على السؤال الموجه إليه: أليس لربك أنداد؟» بقوله: «لو كان له كفوا أحد، أكان يمكن أن يكون هو الله الأحد؟»[77].

ومن هذا كله يتبين لنا مرة أخرى أن ثمة جوانب معينة في العقيدة الإسلامية كان جوته يركز اهتمامه عليها لاتفاقها مع تفكيره وإحساسه. فنحن نلتقي من جديد، في هذه الشذرات من «مسرحية محمد»، بفكرة تجلي الله في الطبيعة، والإيمان بوحدانيته، واليقين بوجود أكثر من رسول مكلف بتبليغ البشرية الرسالات السماوية(...)[*31].

الإسلام في الحياة العملية

الإيمان بالتدبير الإلهي، والتسليم بمشيئة الله وأهمية أعمال البر والإحسان «الحقيقة أن فينا جميعا شيئا من هذه العقيدة»

لقد خلت الآيات التي اقتبس جوته الشاب ترجمة معانيها من القرآن الكريم من موضوع يحتل مكانة كبيرة في الإسلام، وأعني به الإيمان بالتدبير الإلهي وما يتصل به من التسليم بمشيئة الله والرضى بقضائه. ويرجع السبب في هذا إلى أن هذه المعتقدات لم تحظ باهتمام جوته إلا في السنوات المتأخرة من حياته. ويمكننا القول إنه قد ارتبط في النصف الثاني من حياته ارتباطا وثيقا بالإسلام عندما شعر بالتطابق بينهما في هذا المجال. لقد آمن إيمانا راسخا-مثله في ذلك مثل أي مسلم-بقضاء الله وقدره، واعتقد بأن الخضوع لإرادة الله والإذعان لمشيئته وحكمه هما أقوى دليل على التقوى والإيمان الصحيح.

وقد اطلع في مرحلة تأليف الديوان الشرقي على العبارات التالية عند حجته ومرجعه (المستشرق النمساوي) يوسف فون هامر بشأن الفضائل الإسلامية الأساسية:

«إن الخضوع لإرادة الله، والثقة بتدبيره ومشيئته هما جوهر الإسلام».

«فإن شاء الله» تعبر عن ثقة بالمستقبل،

«وما شاء الله» تعبر عن الرضى بالماضي،

«وبسم الله» تعني: لا تقم بشيء قبل أن تطلب العون من الله[*32].

«والحمد لله» تعني: لا تنتهي من شيء قبل أن تشكر الله.

إن هذه الكلمات الأربع هي، إن صح القول، الركائز
الأربع الأساسية للأخلاق الإسلامية، وهي على الدوام
على ألسنة المسلمين[78].

وكان جوته قد توصل قبل هذا بفترة طويلة إلى إيمان مشابه بالقضاء والقدر، إذ كان منذ الأيام التي ألف فيها ما وصلنا من شذرات «تراجيديا محمد» نصيرا مخلصا لفلسفة أسبنوزا في الأخلاق (Ethik). وليس للبشر، كما ترى فلسفة أسبنوزا، إرادة مطلقة أو حرة، وإنما لديهم قدرة محدودة على تقبل أو رفض هذا الأمر أو ذاك. فكل شيء تحتمه العناية والحكمة الإلهية الأزلية، وكلما كانت أفعالنا أكثر كمالا، كنا أكثر مشاركة في الطبيعة الإلهية، وأكثر قدرة على معرفة الله. ومثل هذه النظرة كفيلة بأن تحثنا- طبقا لمذهب-أسبنوزا[*33]-على الرضى بما يقضي به القدر ونعجز عن تغييره، وعلى تحمله في صبر وسكينة[79].

ويجد القارئ المطلع على أدب جوته والمتتبع لمؤلفاته شواهد عديدة على إيمانه بالقدر وما يؤدي إليه هذا الإيمان من طمأنينة، والأمر الذي يسترعي الانتباه في هذه الشواهد ليس كثرتها فحسب، بل تأكيدها لتزايد عمق هذا الإيمان ورسوخه في نفس جوته مع تقدمه في العمر (وهو ما نلمسه بوضوح في أعماله التالية: «أجمونت» و «الابنة الطبيعية» و«شعر وحقيقة»و«الديوان الشرقي»، و «كلمات أورفيوس الأصلية»، و «الاحتفال بعيد القديس روخوس في بنجن»، و«سنوات تجوال فلهلم مايستر»). وفي حديث له مع فريدرش ريمر (Friedrich Wilhelm Riemer) في نوفمبر من عام 1807 يفصح الشاعر عن اعتقاده بأن ما يراه البشر من عمل «المصادفة» ما هو في الحقيقة إلا ما قضى به «الله»:

«إن ما لا يأخذه البشر-وهم في غمرة مشاغلهم-في الحسبان أو ما يعجزون عن أخذه في الحسبان، وما يسود ويتحكم على نحو يدعو لأعظم استغراب وتعجب-وهو الذي يطلقون عليه بعد ذلك اسم «المصادفة»-هو في الحقيقة، مهما تبجحوا بعظمتهم، قضاء الله وتقديره، فهو الذي قضى وقدر بصورة مباشرة، مفصحا عن قوته وجلاله حتى في أصغر الأمور وأهونها شأنا»[80].

ومن الأمور التي لها دلالتها على شخصية جوته أنه ظل مؤمنا بهذه العقيدة حتى عندما أصابته أقسى ضربات القدر وعضته نوائب الدهر. فعندما توفي راعيه وصديقه أمير البلاد الدوق كارل أغسطس، لم يكن منه إلا أن قال لمحدثه أكرمان وهو يتنهد حسرة ويرفض أي عزاء أو مواساة:

«إنها مشيئة الله التي اختارها بحكمته، أما نحن البشر الفانين فلا نملك إلا التحلي بالصبر»[81].

لقد كان جوته يؤمن في كل الأحوال، وفي حالات الوفاة على وجه الخصوص، بأن الله هو الذي يقضي ويقدر:

«إن حياتنا وأعمارنا رهن بمشيئة الله»[82].

وقد دون هذه العبارات في إحدى حكمه وتأملاته تعليقا على قول مأثور عن ألبرشت ديرر (Albrecht Duerer) [*34] ما هي القدرية؟ الجواب: إن الله أعظم منا وأحكم، لذلك فهو يقدر لنا ما يشاء»[83].

وانطلاقا من هذا كله ينبغي علينا أن نأخذ مأخذ الجد اعترافه الجبري (Fatalistisch التالي الذي ورد في إحدى رسائل «رحلته الإيطالية»:

«ليس بمقدور أحد أن يغير ما بنفسه أو يهرب من قدره»[84].

يمكننا أن نلاحظ الآن أن جوته قد دأب، في السنين المتأخرة من حياته على وجه الخصوص، على الحديث عن تسليمه بالقضاء والقدر من منظور إسلامي. ومن أجل إثبات هذه الحقيقة نسوق بعض الأمثلة على ذلك. فقد تعرض الشاعر لمخاطر عديدة يلقي فيها حتفه عندما رافق القوات الغازية لفرنسا (1792) نزولا على رغبة أمير البلاد. وتحدث جوته في كتاب عن هذه «الحملة» «Campagne»عن مشاعره وهو يواجه هذه المخاطر فقال:

«لقد تمثلت لي، عندما كانت المخاطرة أعظم ما تكون، جبرية عمياء، كما أني لاحظت أن أولئك الذين يمارسون مهنا تتهددهم فيها أعظم الأخطار، يشعرون باشتداد أزرهم وتعاظم قوتهم، عندما يؤمنون بهذه العقيدة. إن الدين الإسلامي خير شاهد على هذا»(!)[85]

ولربما كانت المقالة التي كتبها جوته عن رحلته إلى منطقة نهر الراين عام 1814 ومشاركته أبناء مدينة بنجن (Bingen) في احتفالهم بذكرى القديس روخوس Sankt Rochus، ذات دلالة في هذا السياق على إذعان جوته المطلق لمشيئة الله. فجوته يفصح بكل ما يعبر عنه في مقالته هذه من ثناء على القديس المسيحي المحتفى به، عن معتقداته الدينية الخاصة، وهي معتقدات مشابهة إلى حد يدعو للدهشة لمعاني التقوى والتدين في الإسلام.

في بادئ الأمر يتحدث الشاعر عن رحلته بصحبة جماعة من الأصدقاء، من مدينة فيسبادن، حيث كان يستشفي، إلى كنيسة القديس روخوس

الصغيرة في مدينة بنجن. إنه يوم السادس عشر من أغسطس، يوم الاحتفال بهذا القديس. وكان السكان يحتفلون بإعادة بناء الكنيسة الصغيرة الواقعة على جبل روخوس أيضا، وكانت قد دمرت بفعل العمليات الحربية. وما كتبه جوته عن هذا الاحتفال وعن الطبيعة الساحرة في تلك المنطقة التي تعتبر من أجمل مناطق ألمانيا وعن سكانها المرحين، سيبقى-بفضل موهبة العرض الناضجة التي تميز بها جوته في المراحل المتأخرة من حياته-إحدى روائع السرد القصصي. وينتقل جوته-بعد هذا الجزء الخاص بالاحتفالات البهيجة-إلى حديث مختلف كل الاختلاف عن حياة القديس روخوس فيصفها بأنها كانت وقفا على خدمة الآخرين، وبذلك أصبحت في رأيه نموذجا للورع الحق وعنوانا على المسيحية الصادقة:

«**لقد ترك روخوس-الذي ولد في مدينة مونبيلييه الواقعة في جنوب فرنسا لأبوين ثريين رفيعي المنزلة-بيت أسرته بعد وفاة والديه. كان قد تصدق في صباه بكل ما لديه من ثروة على الفقراء. وكانت أمنيته أن يحج إلى الأراضي المقدسة، إلا أن عارضا عرض له على الطريق وهو في إيطاليا وحال دون تحقيقه أمنيته. فقد لقي هناك عددا كبيرا من المصابين بالطاعون، الأمر الذي دفعه للبقاء معهم، والسهر على رعايتهم دونما اعتبار لما ينطوي عليه ذلك من مخاطر على حياته. وسرعان ما انتقلت العدوى إليه أيضا. فانسحب وحيدا إلى غابة قريبة، ولم يستطع السير بسبب تقرح ساقه، وكان هناك كلب صغير يأتيه كل يوم بكسرة خبز يخطفها من مائدة سيده فينقذه من الموت جوعا. وبفضل هذا الكلب الصغير عثر الناس على مكان روخوس، فتولوا العناية به حتى تم شفاؤه وأقبل مرة أخرى على رعاية المرضى المصابين بالطاعون. وفي سن الثانية والثلاثين توفي روخوس في السجن الذي زج به فيه خطأ**».

ويمكن تحديد السمات المميزة التي دفعت جوته للاهتمام بحياة هذا القديس على النحو التالي: الإيثار والتضحية بغير حدود، والتصدق بكل ما يملك من ثروة، دون أن يكون له أي مطمح آخر غير مساعدة الآخرين وخدمتهم، وتحمل الأخطار من كل نوع بل مواجهة الموت في سبيلهم. وبعد أن تعرض المقالة سيرة حياة القديس روخوس، تبلغ ذروتها وخاتمتها معا بالإشادة به والثناء على أفعاله، إلا أن هذا الثناء العظيم لا يأتي مباشرة من

الشاعر نفسه، وإنما يضعه جوته على لسان أحد القساوسة. فهو يروي علينا خطبة الحفل التي ألقيت في ذلك اليوم زاعما أنه ينقلنا بصورة حرفية، وإن لم تكن في الواقع إلا من بنات أفكاره. وهذه الخطبة عمل فني رائع يعكس بلاغة جوته، فمع أنها تقلد نبرة واعظ شعبي بدعاية خفية، إلا أن صوت الشاعر يرن في عباراتها التي صيغت بأسلوب فني محكم، وفي نبرتها التي انطوت على الجد المنذر العميق. والحق أن القارئ سرعان ما يلمس فيها تفاعل جوته الداخلي مع القديس روخوس، وهو تفاعل ترتبط فيه الإشادة بفضائله بواحدة من الأفكار التي غدت أحد مبادئه الرئيسية، وأعني بها الفكرة الإسلامية بشأن«التسليم المطلق بمشيئة الله»، وهي التي صارت منارا يتحدد على ضوئه تفكير جوته وأفعاله. وكان بنديكت أسبنوزا(1632-1677) فيلسوفه الأثير منذ بداية السبعينات، قد علمه أن «على المرء أن يتحمل بصبر ما يقضي به القدر، فكل شيء يأتي بالضرورة من عناية الله وحكمته الأزلية»[86]. وكان جوته في تلك الأيام التي كتب فيها مقالته حول الاحتفال بيوم القديس روخوس، قد التقى مرة أخرى بفكرة أسبنوزا المحورية هذه أثناء دراساته المتعمقة للشرق الإسلامي، هذه الدراسات التي كان قد عكف عليها قبل ذلك بسنين خلال جمعه لمادة ديوانه الشرقي. فقد وجد هنا في عقيدة النبي العربي الكثير مما يوافق تفكيره الشخصي. ويصدق هذا بوجه خاص على ما ورد في القرآن الكريم من توجيه المؤمنين إلى الرضى بقضاء الله والتسليم بمشيئته، وقد أحس الشاعر أنه يعبر عما يشعر به في قرارة نفسه ومكنون ضميره. وهكذا تخيل جوته أن فلسفة أسبنوزا تتطابق في هذا الشأن مع الإسلام بشكل لافت للنظر[*35]. وكلما تحدث جوته، من الآن فصاعدا، عن هذه العقيدة الإسلامية في مؤلفاته أو رسائله، وجدناه يستخدم عبارة «التسليم المطلق بمشيئة الله»، وهي ذاتها العبارة التي تكررت في نفس الخطبة التي أشاد فيها بالقديس روخوس، ولذلك تكاد أن تكون هي الموضوع الأساسي الذي تدور حوله الخطبة بأكملها. فهي تؤكد في مطلعها أن روخوس قد غدا قديسا، لأنه «كان يتسم بتلك السجية التي تنطوي على كل الخصال الأخرى الطيبة، وهي التسليم المطلق بمشيئة الله»، وتمضي الخطبة قائلة:

«ومع أنه لا يجوز لأي امرئ من بني البشر أن يتطاول ويدير أنه قد غدا

مساويا لله أو حتى شبيها له، فإن التسليم بلا حدود بمشيئته القدسية(!)، يؤدي إلى التقرب الأولي والأكيد عن الجوهر العلوي الأسمى».

وقد وردت عبارة «التسليم بمشيئة الله»بصيغتها هذه مالا يقل عن ست مرات في الخطبة، كما أن تفسير أعمال القديس بأجمعها على أساسها. فهو عندما «يوزع ثروته على الفقراء ثقة منه بالعناية الإلهية»، وعندما يقوم «بغير أن يفكر في نفسه»، بالسهر على المرضى، وعندما «يضحي في سبيل الآخرين» دونما اعتبار للموت-فإن معنى هذا كله أن جميع هذه الفضائل التي تجعل منه قديسا إنما تصدر عن الفضيلة الأساسية الواحدة، ألا وهي «التسليم بمشيئة الله». ومن ناحية أخرى أكد جوته أن هذه الفضيلة قد نالت ما نالت من تقدير لأنها قد ترجمت إلى عمل فعلي يؤثر في النفس، ولأن روخوس قد ضحى دونما انتظار لأي «أجر دنيوي». ولا ريب في أن هذا كله يجعل من الموعظة أيضا فصلا في فلسفة الأخلاق التي نادى بها أسبنوزا، كما يبين-بتعبير أدق-أن الخطبة التي خص بها جوته القديس روخوس قد أخذت من التصورات المسيحية ما اعتقد جوته أنه يتفق في جوهرة مع الإسلام ومع مبادئ الأخلاق عند أسبنوزا الذي كان الشاعر يرى أنه يفوق غيره من الفلاسفة «في تقواه المسيحية»[87]، لأنه كان يحيا الحياة التي دعا إليها السيد المسيح (عليه السلام). ولذلك لا يستغرب أن تخلو الخطبة من تلك المواعظ التقليدية التي يرددها رجل الكنيسة في مثل هذه الأحوال. لقد كانت خطبة المديح هذه بمنزلة التطبيق العملي للفصل الذي خصصه جوته لأسبنوزا في سيرة حياته «شعر وحقيقة»، إذ يتحدث فيه عن «الإيثار غير المحدود الذي يتألق في كل عبارة من عبارات أسبنوزا»، ثم يضيف قائلا: «لقد كان إيثار الآخرين في كل شيء هو متعتي القصوى، ومبدئي الأعلى، ومسلكي الدؤوب»[88] نعم، المسلك الدءوب، فعلى الفعل يتوقف كل شيء. وليس بخاف أن جوته كان شديد التحفظ على المسيحية من الزاوية التي ينظر إليها فيها كمؤسسة دينية، وكل ما تحمس له منها كان لابد أن يثبت مصداقيته بصورة عملية، وهذه الحقيقة تفسر لنا السبب في شغفه الكبير بشخصية القديس روخوس إلى حد التوحد معها، وكذلك سبب مقارنته له ولأعمال الخير التي كان يحسن بها للآخرين بأولئك المتحمسين باللسان من معاصريه، والرومانسيين منهم على وجه الخصوص،

الذين وجدهم يستغرقون في مظاهر العبادة والتبتل التي لا تزيد في معظم الأحيان عن أن تكون مجرد ألعاب ذهنية ممتعة.

وفي رسالة بعثها إلى صديقه بواسريه Sulpiz Boisseree [89]، وصف جوته مقالته التي يشيد فيها بالقديس روخوس بأنها » عرض ظاهره الغبطة وباطنه التقوى والورع». ويذكرنا هذا مرة أخرى بالقصيدة التي نظمها في هذه الفترة نفسها وأثنى فيها على حافظ القرآن وهو حافظ (الشيرازي)، وهي قصيدة «لقب»في الديوان الشرقي [90]، فقد أشاد في هذه القصيدة أيضا بالغبطة التي أسبغتها حرارة الإيمان على هذا الشاعر الفارسي المتدين»، الذي أنعم الله عليه بنعمة الإيمان على الرغم مما لقي من النكران والسلب والتكفير»[*36].

ويتبين لنا بجلاء مدى تأثر جوته بالقديس روخوس، بل مدى توحده معه، عندما نأخذ بعين الاعتبار الظاهرة النادرة التي انطوت عليها خطبة الثناء المنسوبة إلى الواعظ المزعوم. فسداها ولحمتها هو المبدأ الذي كان جوته نفسه يهتدي به في حياته الخاصة، وأعني به التسليم المطلق بمشيئة الله. ولعل سبب هذا يكمن في أن الشاعر كان قد أتى، حينما كتب المقالة، بفعل أعاد إلى ذاكرته ما قام به القديس من نكران للذات. فبعد وفاة زوجته كرستيانه في السادس من يونيو من عام 1816، حملته نوائب الدهر رزية أدمت فؤاده. إلا أنه كعادته في أحلك المصائب، وجد العزاء والسلوى في الانهماك في العمل والاستغراق فيه. وكان قد كتب إلى صديقه فلهلم فون همبولت (W.Von Humboldt) رسالة يخبره فيها عن «وداعه الأخير لزوجته الطيبة الصغيرة ويصف له حالته بقوله:

«لقد كان علي في هذه الأيام أن أكره نفسي على تسلية غريبة حقا، إذ رحت أنبش فيما كنت قد بدأت العمل فيه في الماضي ثم أهملته فتقادم عليه العهد وانطوى على مشروعات ونواقص لا تغتفر، وإن كانت تفتح باب الأمل في رحمة الله الواسعة بالمعنى الشرقي الأصيل» [91].

تفصح هذه السطور عن حالة الإنابة والتسليم التي كان عليها جوته في تلك المرحلة (مرحلة الديوان الشرقي)-التي كان فيها الشاعر دائم الاهتمام بالقرآن الكريم وبأصول الورع والتقوى الإسلامية. وفي اليوم التالي لكتابة الرسالة، أي يوم 27 يونيو من عام 1816، سافر جوته في صحبة صديقه

هاينرش ماير Joh. Heinrich Meyer، إلى مدينة ينا للاتفاق مع الرسامة لويزه زايدلر (L.Seidler) على رسم اللوحة التي وضع جوته نفسه تفاصيلها وأراد أن يهديها لهيكل كنيسة القديس روخوس في مدينة بنجن. والواقع أن هذه اللوحة أيضا تعبر عن تقوى وورع حقيقيين، أي عن تدين يثبت صدقه في أعمال البر والإحسان بصورة عملية. فاللوحة تبين كيف يغادر روخوس دار والديه ويتصدق على الفقراء بكل ثروته، وينفق كل ما في حافظة نقوده من مال بحيث لا يبقى معه فلس واحد. والحقيقة أن المغزى الذي تضمنته اللوحة لم يكن بعيدا عن الحالة التي كان عليها جوته في هذه المرحلة التي امتحن فيها بشدائد الدهر، إذ أقبل في هذه المرحلة بالذات على سؤال نفسه ومحاسبتها حسابا شديدا على ذخيرته من دلائل التقوى والورع الحقيقيين.

وفي يوليو من عام 1816 عزم على السفر ثانية إلى مناطق نهري الراين والماين، حيث قضى في الصيفين السابقين أوقاتا سعيدة ألهمته الكثير من قصائد الديوان الشرقي. وما أن غادر مدينة فايمار حتى تعرضت عربته لحادث أصيب فيه صديقه هاينرش ماير بجروح في رأسه، ورجع الصديقان إلى فايمار. واتخذ جوته قراره بصرف النظر عن الرحلة، إذ رأى في هذا الحادث نذير سوء، وشعر أن القدر يحذره من القيام بهذه الرحلة ويفرض عليه التسليم بإرادته.

إن تأثير هذا الحادث العابر على نفس الشاعر كانت له أسبابه الخاصة. فالقرار الذي اتخذه بالقيام بهذه الرحلة كان القصد منه قبل كل شيء هو لقاء مريانه فيليمر في فرانكفورت. وقد تعرف على مريانه في رحلته الأولى إلى مناطق نهري الراين والماين عام 1814، ثم التقيا ثانية عام 1815 عندما قام برحلته الثانية إلى هناك. وهكذا نشأت بينهما أواصر صداقة ومحبة خلدها ذلك الجزء من الديوان الشرقي المسمى «كتاب زليخا»، ولا ريب في أن هذه العلاقة منذ بدايتها، كانت قائمة على الزهد والحرمان. فمريانه كانت متزوجة، وكذلك كان جوته. وأي أمل في إقامة حياة مشتركة بينهما كان أمرا مستبعدا بحكم المبادئ التي يلتزم بها جوته نفسه. إلا أن الأمر تغير بعد وفاة زوجة جوته في عام 1816. لقد أصبح الآن أرمل، كما كان يوهان يعقوب فيليمر على استعداد للانفصال عن زوجته، ولم يمانع

في التضحية وإنكار ذاته حبا في جوته ومريانه. ولو قد تمت الرحلة بالفعل في صيف عام 1816 وتجدد اللقاء مع مريانه للمرة الثالثة، لكان هناك احتمال كبير في أن تتطور الأحداث في هذا الاتجاه. ولاشك في أن هذا كان سيعني بالنسبة لحياة جوته في المستقبل سعادة لم ينعم بها من قبل أبدا، أعني الحياة المشتركة مع ند له فكرا وثقافة. كان جوته على وعي تام بهذه الحقيقة عندما قرر القيام برحلته الثالثة. ولكنه كان في الوقت ذاته في وعي تام بأنه لو سارت الأحداث على هذا المنوال فسوف يتسبب في تحطيم حياة زوجية. تلك حقيقة قائمة لم يكن بوسعه تجاهلها مهما فسر الأمور على هواه، ومهما قيل بشأن الصداقة المخلصة التي يكنها نحوه يوهان يعقوب فيليمر. لقد كان الأمر يعني في نهاية المطاف أن يتم الطلاق بين زوجين. ولكن جوته أكد قبل ذلك بسنوات قليلة في روايته «الأنساب المختارة» أن قدسية الحياة الزوجية مثال نموذجي يبين الحدود الفاصلة بين القوانين الإلهية والقوانين البشرية. وكان دافعه لاختيار هذا الموضوع هو إحساسه بأن المجتمع يتزايد فيه الميل نحو الإباحية. وهكذا صار الشاعر نفسه على شفا التصرف بشكل يتعارض مع ما دعا إليه في روايته، أي أن الكلمة والفعل لن يكونا عنده على ذلك التوافق والانسجام الذي حرص دائما على أن يكونا عليه.

ومهما كان الأمر، فقد بدأ جوته رحلته الثالثة إلى مناطق نهري الراين والماين وهو مغتم متعكر المزاج بعد وفاة زوجته كرستيانه. ولكن الأمل في السعادة الجديدة التي لاحت له في الأفق جعلته ينسى بعض الوقت كل الاعتبارات والشكوك. لقد كان على استعداد للمخاطرة بتمثيل الدور الذي قام به أدوارد (Eduard) في «الأنساب المختارة» . غير أن الأمر لم يكن بحاجة لأكثر من سبب تافه، وهو تهشم محور عربته والحادث الذي نجم عنه في بداية الرحلة التي أزمع القيام بها، لكي يفيق من أحلامه الوردية، ويرى في ذلك نذير شؤم من القدر يومئ إليه بضرورة التضحية بما كان يمني به نفسه. ولهذا السبب لم يكمل جوته رحلته إلى مناطق نهري الراين والماين، بل لم يسافر إلى هناك بعد ذلك أبدا، مع أنها كانت موطنه الأصلي. وهكذا كانت التضحية بسعادته الشخصية هي الثمن الذي دفعه من أجل مبدأ أسمى، فأذعن لما كتبه عليه قدره، طبقا لما تقضي به مبادئ الأخلاق

عند أسبنوزا ووفاء لإيمانه الشديد بضرورة الخضوع لإرادة الله كما يخضع لها المسلمون.

ونجد في المقالة التي تناول فيها جوته موضوع الاحتفال بالقديس روخوس أول صدى مباشر للحادث الذي ألم بعربته في عام 1816، فقد كانت هذه المقالة أول عمل أدبي قام به بعد أن صرف نظره عن رحلة الراين الثالثة. ولا ريب في أن الرسالة التي كتبها إلى صديقه هاينرش ماير ووصف له فيها الحالة النفسية التي كانت تنتابه آنذاك، قد عبرت على نحو دقيق عن الأفكار الرئيسية التي كانت تدور في خلده عندما كتب المقالة. ففي هذه الرسالة كتب جوته يقول:

هكذا يتعين علينا أن نلوذ مجددا بالإسلام (أي: بالتسليم المطلق لمشيئة الله)، وهذا أمر لن يكون عسيرا علينا مستقبلا، فيما لو كانت حالتنا أخف وطأة بعض الشيء مما هي عليه» [92].

ومن هنا لم يكن من قبيل المصادفة أن يشيد جوته بالقديس روخوس بصيغة تعبر بشكل محدد عن عقيدة نصرانية أيضا، إلا أنها أكثر صلة بالإسلام وبأفكار أسبنوزا. لقد أصبح «التسليم بمشيئة الله» هو كلمة العزاء التي يواجه بها كل حالات اليأس والقنوط. وصارت هذه الكلمة شعارا يسود كل أعماله المتأخرة، وعلى وجه الخصوص روايته المنشورة بعد أربعة أعوام من كتابة مقالته عن القديس روخوس. ففي العنوان الفرعي لهذه الرواية يتبين لنا بجلاء موقفه الأخلاقي الديني، إذ كتب هذا العنوان على الوجه التالي: «سنوات تجوال فلهلم مايستر أو القانطون».

أضف إلى هذا أن رسائل الشاعر التي ترجع إلى هذه الفترة المتأخرة من حياته، تشهد هي أيضا على «خضوعه لمشيئة الله وإرادته». ففي عام 1820، عندما كانت زوجة ابنه تعاني من مرض خطير، كتب جوته بنبرة مشبعة بنفس الإيمان بالقضاء والقدر إلى أحد أصدقائه قائلا:

لا يسعني أن أقول أكثر من أني أحاول هنا أيضا أن ألوذ بالإسلام[93](!)

وعلى نحو مشابه كتب جوته عام 1831 إلى صديقة تطلب منه النصيحة بشأن وباء الكوليرا الذي انتشر في طول البلاد وعرضها فقال:

«**ليس بوسع امرئ أن يقدم النصح لامرئ آخر في هذا الشأن، فليتخذ كل إنسان القرار الذي يناسبه. إننا جميعا نحيا في الإسلام مهما اختلفت**

الصور التي نقوي بها عزائمنا»[94].

وفي ديسمبر من عام 1820 كتب جوته إلى صديقه فيلمير شاكرا إياه على إهدائه نسخة من مجموعة حكمه المنشورة في فرانكفورت عام 1821 تحت عنوان: «آراء في الحياة، كتاب للشباب» ومؤكدا له أن كتابه:

«**يحفز على التفكير في كل الآراء الدينية الرشيدة، وأن الإسلام (لهو الرأي) الذي سنقر به نحن جميعا، إن عاجلا أو آجلا**»[95].

وقد انطوت المجموعة الأولى من أشعاره المسماة «نفحات مدجنة» على أفكار مشابهة:

«**ليس الجد أو المزاج، والاستياء أو راحة البال، سوى ظلال لنفس الشعور... ولهذا نجد أن مختلف التعاليم الرشيدة تختتم بهذه النصيحة: كن سعيدا مبتهجا، فإن لم تستطع، فكن مغتبطا راضيا (أي كن قنوعا)**».

ويدرك المرء بوضوح أن جوته قد قصد هنا التوازن الداخلي بالمفهوم الإسلامي، أي التوازن الذي لا تزعزعه نوائب الدهر ومصائبه.

وقد كتب الشاعر وهو في الثانية والثمانين من عمره قبل وفاته بفترة وجيزة، وذلك عندما أرعبت الكوليرا «هذا الوحش الآسيوي» الناس، كتب يقول بلهجة تربوية:

«هنا، في المدينة وفي الريف، أظهر الناس رباطة جأش ملحوظة عندما أدركوا أن دفعها (أي الكوليرا) أمر مستحيل. فقد ألغيت المستشفيات وما شابهها من مؤسسات. ولو أمعن المرء النظر للاحظ أن الناس، رغبة منهم في التحرر من الخوف الفظيع، قد ألقوا بأنفسهم في الإسلام وفي الاطمئنان لحكمة الله الخفية» [96].

من كل هذه الأقوال التي أوردناها يتبين لنا بجلاء أن جوته كان يحيا بوعي على ضوء إحدى العقائد الأساسية في الإسلام، وأنه كان ينبه أصدقاءه صراحة إلى هذه العقيدة. والجدير بالذكر أن الشاعر قد قدر في الكالفينية (calvinismus) تأكيدها للعناية الإلهية على وجه الخصوص. ففي حديث له مع المستشار فون مولر في عام 1819 قال جوته بشأن التقارب الذي تصور وجوده بين الديانة المسيحية بثوبها الإصلاحي الجديد والإسلام:

«إن الاطمئنان والتسليم هما القاعدة الحقة لكل ديانة رشيدة، فلابد من الرضوخ لإرادة علية تقرر الأحداث وتكتبها علينا بحكمة لم نستطع

إدراكها، لأنها تفوق فهمنا وعقولنا. وفي هذا تتشابه المسيحية، بثوبها الإصلاحي الجديد، تشابها كبيرا مع الإسلام»[97].

وفي مجموعة الأحاديث المشهورة التي يوردها «أكرمان» نجد جوته يثني على الإسلام ثناء يتميز بدلالته وإسهابه. فهو يعود هنا إلى إبراز قيمة التسليم بالقضاء والقدر لأهميته العظيمة لديه، إلا أنه يتطرق بعد ذلك- وهذا شيء بالغ الندرة-إلى الأسس الجدلية التي تقوم عليها أصول التربية عند المسلمين، فيشيد، من خلالها أيضا، بمحاسن الإسلام إشادة تبلغ الذروة. يقول جوته طبقا لما يرويه عنه أكرمان:

«إذا أردتم أن تفهموا هذا كله في سياقه العام، فعليكم أن تدرسوا تاريخ الأديان كما درسته أنا على مدى خمسين عاما.. . إن العقائد التي يربى عليها المسلمون لتدعو لأعظم دهشة. فالعقيدة الدينية التي تقوى بها عزائم شبابهم تقوم في أساسها على الإيمان بأنه لن يصيب الإنسان إلا ما كتبه له الله الذي يدبر كل شيء، وبهذا الإيمان يتسلحون طوال حياتهم ويعيشون مطمئنين لا يكادون يحتاجون لشيء آخر» [98].

ويواصل جوته حديثه قائلا:

«لا أريد البحث في صحة هذا المعتقد أو خطئه، ولا في نفعه أو ضرره، فالحقيقة هي أن فينا جميعا شيئا من هذه العقيدة حتى وإن لم يقم أحد بتعليمها لنا. إن الجندي الواقف في ميدان المعركة يقول بأن الرصاصة التي لم يكتب عليها اسمي لن تصيبني، وإلا فكيف يتسنى له المحافظة على رباطة جأشه وصفاء روحه وهو يواجه أشد المخاطر دون هذه الطمأنينة؟

والفكرة المسيحية القائلة بأنه ما من عصفور يهوي من السطح دون مشيئة الرب، مستقاة في الواقع من نفس المنبع، وتدل على قدرة عالية تدبر أصغر الأمور ولا يمكن أن يحدث شيء بمنأى عن إرادتها. ثم إن المسلمين يستهلون درسهم في الفلسفة بمناقشة المبدأ القائل بأنه ما من شيء في الوجود لا يمكن القول بشأنه قولا يخالفه مخالفة للنقيض. وهكذا يدربون عقول شبابهم عن طريق تكليفهم بالإتيان بآراء تنقض ما يصوغونه لهم من مزاعم، الأمر الذي يؤدي حتما إلى يقظة العقل ولباقة اللسان. وبعد أن يعثر على النقيض المطلوب لكل فكرة مزعومة، ينشأ الشكل الذي يكون في الواقع هو الأمر الصادق مقارنا بكلا الطرفين. غير أن العقل لا

يمكنه أن يستمر في الشك، لأن الشك يحفزه (أي العقل) إلى الاختبار والفحص بصورة أعمق، وعندما يتحقق هذا على أكمل وجه، ينشأ اليقين الذي هو الهدف والغاية التي تمنح الإنسان الطمأنينة التامة. إنكم ترون- «هكذا يستنتج جوته في حديثه-«أنه ما من شيء ينقص هذه العقيدة، وأننا، بالرغم من كل المناهج السائدة لدينا، لم نصل إلى أبعد منها ولن يكون بإمكان أي امرئ أن يتجاوزها.. . إن هذا المنهج الفلسفي الإسلامي معيار رشيد يستطيع أن يطبقه على نفسه وعلى غيره لكي يعرف مستوى الفضيلة العقلية التي بلغها».

على هذا النحو العظيم أشاد جوته بالإسلام وأثنى عليه [99]. ويثبت مضمون الحديث أنه، وإن كان قد بلغ السابعة والسبعين من عمره، أي بلغ خريف العمر، لم يتراخ إعجابه بالإسلام أبدا، بل كان يتعاظم ويشتد رسوخه.

وكما بينا في أكثر من موضع، فإن إيمان جوته بالعناية الإلهية، وهو في الواقع أمتن الأواصر التي تربطه بالإسلام، يعود أصلا إلى تبجيله لفلسفة أسبنوزا، هذه الفلسفة التي يشغل فيها الإيمان بالقضاء والقدر أيضا مكانا مركزيا [100]. ومما تجدر ملاحظته أن إشادة جوته السابقة بالإسلام قد تزامنت مع انشغاله المكثف بأسبنوزا. فمذكرات جوته اليومية تبين بوضوح أنه قرأ في ذلك اليوم، أي في الحادي عشر من أبريل من عام 1827، كتابا عن أسبنوزا يعد أحد الكتب القليلة التي دافعت في العقود الأولى من القرن الثامن عشر عن الفيلسوف المفترى عليه، وأعني به كتاب يوهان كرستيان آيدلمان الشهير والنادر: «موسى بوجه مكشوف»، ولا ريب في أن انشغال جوته بفلسفة أسبنوزا قد وجه أفكار الأول صوب الإسلام في ذلك اليوم. فبسبب التطابق بين فلسفة أسبنوزا والإسلام في موضوع التسليم بالقضاء والقدر، أعاد الانشغال بأحدهما الآخر إلى الذاكرة [*37]، على نحو ما حدث تماما في سياق الأحاديث التي أجراها جوته مع أكرمان في فبراير ومارس من عام 1831، والتي سنتعرض لها فيما بعد.

«أحداث تنبئ ببداية مرحلة الديوان الشرقي»

قبل أن ينظم جوته قصائده ذات الروح الشرقية التي تألف منها بعد ذلك الديوان الشرقي، صادفته سلسلة من التجارب غير العادية التي يمكن

القول بأنها تدعو حقا للعجب ولا تخلو من الغرابة، وذلك إذا أخذنا بعين الاعتبار الآثار التي تركتها على قصائد «الديوان» وكانت أول طلائع الشرق الإسلامي التي التقى بها في خريف عام 1813، صحيفة مخطوطة بحروف عربية حملها إليه جنود عادوا إلى فايمار، بعد مشاركتهم في الحرب في إسبانيا. وأراد جوته التعرف على مضمون هذه الكتابة المحيرة، فتوجه إلى ذوي الاختصاص في جامعة ينا راجيا منهم حل هذا اللغز[101]. وكان المستشرق لورسباخ هو الذي ترجم مضمون هذه الصفحة الغريبة، إذ كتب إلى الشاعر يقول:

«إن الكلمات العربية التي تتضمنها هذه الشذرات التي أعيدها إليكم طي رسالتي، هي السورة رقم 114، أي آخر سورة من سور القرآن ونصها: «**بسم الله الرحمن الرحيم، قل أعوذ برب الناس، ملك الناس، إله الناس، من شر الوسواس الخناس الذي يوسوس في صدور الناس، من الجنة والناس**».

أما النص المكتوب بحروف صغيرة في أسفل الصفحة فهو ترجمتها الفارسية»[102].

حفزت هذه المعلومات جوته على الاهتمام بصورة مجددة بدراسة القرآن الكريم، وهكذا كانت «المصادفة» التي أدخلت السورة رقم 114 إلى داره، من حيث لا يدري، بداية لدراسات مكثفة للقرآن الكريم في السنوات اللاحقة. والجدير بالذكر في هذا المقام أن جوته حاول بعد مرور بضع سنوات من ذلك الحادث، وبمساعدة نفر من المستشرقين، محاكاة الخط الذي كتبت به هذه السورة، ولا تزال المحاولات التي بذلها أيام تأليفه «الديوان» لمحاكاة الخط العربي محفوظة ضمن أوراقه [103].

أما الحادث الغريب الآخر فقد وقع لجوته عام 1814، وكان قد تحدث إلى صديقه تريبرا (trebra) بشأنه، إذ كتب إليه قائلا:

ولما كنت أتحدث عن بعض النبؤات، فيتعين علي أن أذكر أن ثمة أمورا تحدث في أيامنا هذه ولم يكن من الممكن أن يسمح حتى للمتنبئين بالتكهن بها. ومن ذا الذي كان بوسعه قبل سنوات قليلة أن يتنبأ بأنه ستقام في قاعة مدرستنا الثانوية البروتستانتية صلاة إسلامية، وبأنها ستشهد تلاوة من سور القرآن. إن هذا هو الذي حدث فعلا. فلقد عايشنا جماعة من

البشكير وهم يؤدون الصلاة، وشاهدنا إمامهم ورحبنا بأميرهم في بناية المسرح [104].

وبعد أيام معدودة أخبر جوته ابنه عن الصدى الذي تركه هذا الحدث المحلي على بعض أبناء فايمار، إذ كتب إليه يقول: «لقد استعار العديد من سيداتنا المتدينات ما في المكتبة من ترجمات للقرآن» [105].

وأما الحدث الثالث غير العادي الذي يستحق أن نذكره في هذا السياق، فقد تحقق في فبراير عام 1814. إذ توجه إلى جوته تاجر تحف فنية من لايبزج كان يعاني ضائقة مالية، يسأله السعي لدى المكتبة الأميرية كي تقتني منه ثماني مخطوطات عربية وعربية فارسية وعربية تركية [106]. ولا ريب في أنه كان «للمصادفة» هنا أيضا يد في هذا الحادث. ولما كانت مهمة الإشراف على مكتبات فايمار منوطة بجوته، وكان يتعين على المكتبات الحصول على موافقته وموافقة زميله الوزير فوجت (voigt) في الحالات التي تتطلب إنفاق مبالغ مالية كبيرة، لذلك كان على جوته أن يبدي رأيه في هذا الأمر. وهكذا أوعز أولا بجلب هذه المخطوطات من لايبزج وإيداعها المكتبة[107]. وأوعز من ثم بأن يرسل سجل بهذه المخطوطات إلى لورسباخ «لكي يبين رأيه عن مضمونها» [108]. ولما لم يكن لدى جوته الوقت الكافي للنظر في المخطوطات الشرقية، وذلك لاقتراب موعد رحلته إلى مناطق نهري الراين والماين في صيف عام 1814، فقد أودع لدى المكتبة الكنوز المؤتمن عليها موصيا بضرورة الختم عليها بالشمع. ولكنه ما أن عاد إلى فايمار في نهاية أكتوبر من عام 1814 ومعه حصيلة ثرية من القصائد ذات المضامين الشرقية، حتى راح يبدي اهتماما مكثفا بالمخطوطات الثمينة الموجودة في عهدته. أما لورسباخ فما كان بمستطاعه تكوين فكرة محددة عن مضمون المخطوطات لاقتضاب المعلومات الواردة في السجل المرسل إليه، الأمر الذي دفعه لأن يطلب الاطلاع على النسخ الأصلية. ولأنه «لم يكن أحد مستعدا للتخلي عن المخطوطات المعنية نظرا لنفاستها»، فقد تولى جوته بنفسه عملية نقلها إلى ينا «وإرسالها شيئا فشيئا إلى الخبير المذكور» [109].

وعلى أساس المعلومات التي قدمها لورسباخ شفهيا وتحريريا، أوصى جوته «باقتناء المخطوطات لتكون نواة مجموعة من المخطوطات

الشرقية»[110] وكان جوته ينظر إلى كل الجهود المبذولة بهذا الشأن نظرة إيجابية عالية، حتى ولو قدر للصفقة ألا تسفر عن اقتناء المخطوطات المعنية. وتشهد على هذه الحقيقة الملاحظة التي كتبها إلى فوجت: «كان من الممكن أن نتصدى للأمر بغير طائل، إلا أن جهودنا لم تكن لتضيع سدى لو أتاحت لنا إقامة صلة أوثق بشخصية حميدة مثل لورسباخ»[111].

وأسفرت السعادة التي طغت على جوته وهو يمعن النظر في المخطوطات[112]، والصلة الوثيقة التي أقامها مع خبير مختص، عن نتائج غاية في الأهمية تكشف عنها بجلاء الرسالة المؤرخة في يناير من عام 1815 التي أخبر بها جوته الوزير فوجت عن إتمام الصفقة، إذ يواصل حديثه إليه قائلا:

«ولما كنت قد أرشدت بطريق المصادفة إلى الشرق، فيسعدني كل السعادة أن أرى نفسي وقد وضعت الأساس لمكتبة شرقية متواضعة، لا سيما أن بداية هذا المشروع قد تحققت بالفعل [113]

إننا لن ننافس كنوز صائب تيبو[114] في كالكوتا، ولا كنوز السيد رش (Rich) المقيم في بغداد، ولكن ينبغي علينا، حتى ولو عجزنا عن قراءة هذه المخطوطات، أن نلقي على الأقل نظرة عليها، لكي تكون لدينا فكرة عن الشعر والأدب الشرقيين. إن هذه المخطوطات تعكس التقدير غير المحدود الذي يحظى به شعراؤهم وحكماؤهم وفقهاؤهم، كما أنها تعبر عما كانوا يتمتعون به من صبر ودقة عظيمين» [115].

تفصح هذه الرسالة عن تقدير جوته للحظ الذي أرشده بمحض المصادفة إلى الشرق.

لقد سار الآن في طريقه للتعرف عن كثب على هذا العالم. ولذلك بدأ على طريقته في حل ألغاز «الحروف الهيروغليفية» التي اشتملت عليها هذه المخطوطات الغريبة عليه. وبهذه الطريقة أيضا تعرف على جوانب كثيرة من فكر الشرق وروحه، الأمر الذي أثار إعجابه وأسر لبه. ولكنه لم يحاول في هذه المرة-كما فعل في أيام شبابه-التمرس على كتابة الخط العربي، إذ يتطلب هذا أن يكون معه مرشد يأخذ بيده-مثل المستشرق باولوس أيام هايدلبرج. أما مستشار الكنيسة لورسباخ فلم يكن يضمر ميلا كبيرا لشعراء الشرق، ولذلك لم يكن معلما مناسبا لجوته، فضلا عن أنه كان

يعاني آلام المرض وكان قد أشرف على الأيام الأخيرة من حياته. وأيا ما كان الأمر، فما أن نجح جوته في اقتناء المخطوطات للمكتبة الأميرية، حتى كتب إلى الوزير فوجت قائلا:

«إنني لسعيد حقا باقتناء المخطوطات الشرقية وإن كنت أجهل تماما حروفها العجيبة. فبها تأسس في مكتبتنا ميدان لدراسات مستقبلية»[116].

والواقع أنه كان بوسعه أن يكون في غاية السعادة «باقتناء المخطوطات الشرقية»، لأنها جاءت في اللحظة المناسبة من حياته، إذ يحتمل أنه لم يكن ليستطيع في أي لحظة أخرى غيرها أن يقدر هذه المخطوطات حق قدرها كما فعل الآن. فإعجابه بحافظ (الشيرازي) من ناحية، وقصائده ذات الطابع الشرقي التي نظمها بعد تعرفه على هذه الموهبة الشعرية من ناحية، كل ذلك جعله الآن على أتم استعداد لاستقبال هذه المخطوطات. غير أنه لم يكن يعلم حتى ذلك الحين إلى أين سيؤدي به هذا الاهتمام الجديد بعالم الشرق، ولا كانت لديه فكرة عن مدى عمقه وتأثيره. ومع هذا فقد شعر بأن هذه «الحروف العجيبة» قد أخذت تشغل باله. والرسالة التي بعثها إلى كرستيان هاينرش شلوسر Christian Heinrich Schlosser، بعد أيام من الرسالة السابقة الذكر، تبين بجلاء أنه (أي جوته) قد بدأ يفكر في تعلم العربية:

«يسعدني جدا أن أعترف لكم بالأمر الذي يكاد أن ينال كل اهتمامي في الوقت الراهن، وهو أمر يزيدني غبطة لأنه يذكرني بشخصكم. لقد انتقلت بكل عزم وقوة إلى الشرق، إلى موطن الإيمان والرسالات والنبوءات والبشارات. إننا نتعرف بأسلوبنا المعتاد في الحياة والتفكير والدرس على أمور كثيرة مختلفة الجوانب، ونكتفي بالمعارف الموسوعية والمفاهيم العامة، ولكن الإنسان إذا تغلغل بنفسه في هذه البلاد ليدرك خصائصها المتميزة، اكتسب كل شيء في نظره حيوية كبيرة-لم يبق إلا القليل وأبدأ في تعلم العربية أيضا، وإني لأود، على الأقل، أن أتعلم أبجديتها لكي أكون قادرا على تقليد التمائم والطلاسم والأختام بصورتها الأصلية.

وربما لا نجد لغة أخرى يتحد فيها الفكر والكلمة والحرف اتحادا أوليا أصيلا (كما هي الحال في العربية)» [117].

لا ريب في أن جوته لم يكن ليستطيع التوصل إلى مثل هذه المعرفة المهمة التي تعبر عنها الجملة الأخيرة من النص السابق من الرسالة، لولا

انشغاله المكثف بالمخطوطات التي وضعتها المصادفة أمام عينيه. صحيح أن الدافع الرئيسي لتأليف الديوان يكمن في تعرف جوته على حافظ إثر إهداء الناشر «كوتا» في مايو من عام 1814 نسخة من الترجمة التي قام بها «هامر»لديوانه، إلا أن الأحداث الغربية التي تحدثنا عنها آنفا، كانت بلا شك، عوامل مساعدة إلى أقصى حد في هذا السبيل، لاسيما أنها أوضحت لجوته الكثير من الأمور بشكل عياني ملموس، ومن ثم راسخ في الذاكرة. فالانطباعات العميقة التي تركتها الصفحة المخطوطة التي اشتملت على آخر سورة نزلت من القرآن الكريم، وكذلك الصلاة في فايمار والمخطوطات الشرقية الوفيرة، كل ذلك أثر في نفسه تأثيرا لا ينبغي التقليل من أهميته، فمن خلاله ازداد استعداد جوته «للهجرة» إلى الشرق عمقا. وتنوه بهذه الحقيقة، أيضا، رسالة كتبها لزميله الوزير حول موضوع اقتناء المخطوطات الشرقية للمكتبة وجاء فيها:

«عند إمعان النظر يتبين أن الدراسات الجديدة التي أعكف عليها الآن، هي نوع من «الهجرة» [*38] إنها هروب من العصر الحاضر إلى قرون من الزمن بعيدة، وإلى مناطق يتسوق المرء إلى أن يعثر فيها على ما يشبه الفردوس.. [118]

إسلاميات الديوان الشرقي (1814 - 1820)

«وإذا الإسلام كان معناه أن لله التسليم فإننا أجمعين، نحيا ونموت مسلمين»[*39]

في شهري مايو ويونيو من عام 1814، أي بعد فترة وجيزة من التجارب الغريبة التي عاشها جوته في الفترة الواقعة بين عام 1813 ومطلع عام 1814، دبج شاعرنا القصائد الأولى من «الديوان الغربي-الشرقي»، أعني القصائد الأولى من ذلك المؤلف الذي تنفس أجواء الفكر الإسلامي وأنجز بأجمعه بوحي معالم الإسلام. ولعله قد اتضح الآن أن هذا الديوان ما كان له أن يظهر للوجود لو لم يتخذ جوته منذ سنوات شبابه، هذا الموقف الإيجابي من الإسلام.

هذه حقيقة لا يمكن الاختلاف عليها، وإلا فكيف تفسر هذه الألفة الحميمة للتصورات الدينية في العالم العربي، وهذه المودة الصافية التي

جعلت الشاعر يصول ويجول في رحابه، لو لم يكن قد شعر نحوه بتعاطف عميق، واطلع على أحواله اطلاعا واسعا؟

إن هذا الارتباط وحده هو الذي مكن جوته أيضا من التحرك بحرية بين الجد والمزاح عند تناول الموضوعات الدينية، وهو الذي أتاح له أن يمزج شاعريته «بمرونة الشك» التي بدت له صفة رئيسية تميز بها مثله الأعلى وقدوته وهو الشاعر الفارسي حافظ (119). وإذا كنا لا نجد في هذا كله-كما هي الحال عند حافظ-أية نغمة نشاز، فإن ذلك يعود في الواقع إلى التبجيل المبدئي الذي كان جوته يكنه للإسلام.

اقتداء شاعر الديوان بحافظ القرآن

كان أهم ما يميز «حافظ الشيرازي» في نظر جوته هو أنه أقام تفكيره على أساس متين من القرآن الكريم. ويؤكد جوته أن حافظا «لقب صار بمنزلة اسم لشاعرنا»، وأنه يعبر عن التشريف الذي يحوزه أولئك الذين يحافظون القرآن عن ظهر قلب «ليكون في استطاعتهم الاستشهاد بالآيات المناسبة عند الحاجة، وليزدادوا تقى، ويسكنوا الخلافات والنزاعات» (120). وفي سياق تقديره «لتوأمه» (121) الفارسي، يقارن جوته هذا الاستيعاب الكلي القرآن الكريم بالتضلع في معرفة العهدين القديم والجديد، وهو أمر كان واسع الانتشار، إلى حد ما، في ألمانيا القرن الثامن عشر، كما كان من حق جوته أن يدعيه لنفسه أيضا. وكان جوته قد أشاد في «التعليقات والأبحاث» بحفظ فقرات من العهدين القديم والجديد عن ظهر قلب، مؤكدا أن هذا يؤدي بالضرورة إلى «ثقافة واسعة»، لأن الذاكرة المشغولة دائما بأمور رفيعة سامية، تحتفظ للشعور والحكم بمواد خالصة للاستمتاع والتطبيق» . ولذلك كان يرى في حفظ فقرات من العهدين القديم والجديد عن ظهر قلب «عنوان شرف وتزكية لا لبس فيها» (122). وهكذا راح يشيد بحافظ (الشيرازي) قائلا:

«لقد كان يحفظ القرآن كله، ولم يكن البناء الديني الذي يقوم على أساسه لغزا بالنسبة إليه. وهو نفسه يقول:

«لقد حققت بالقرآن كل ما أمكنني التوصل إليه».

وقد قام بالتدريس درويشا وصوفيا وشيخا في مسقط رأسه شيراز

التي لم يغادرها أبدا.. . وعني بالدراسات الدينية والنحوية وجمع حوله عددا كبيرا من التلاميذ»[123].

وقد استلهم جوته من اقتران اسم حافظ بالقرآن الكريم قصيدته المسماة «لقب» فأبياتها التي يستهل بها «كتاب حافظ» استهلالا رائعا، تثني ثناء عظيما على تدين حافظ وتقواه. وفي هذه القصيدة يتقابل الشاعران وجها لوجه، ويسأل الشاعر الألماني الشاعر الفارسي الذي تفصله عنه مئات السنين عن معنى اسمه: حافظ. وكان هدف جوته من سؤاله هذا هو بطبيعة الحال أن يشرح لقرائه الأوروبيين المعنى الديني لهذا اللقب:

لقب

الشاعر: قل لي يا محمد شمس الدين
لم سماك شعبك المجيد حافظ ؟
حافظ: أحييك تحية التعظيم،
وأجيب عن سؤالك فأقول:
لأني دائم الذكر للإرث المبارك العظيم
وبتقواي وورعي أحمي نفسي وأصون
من عوادي الدهر الغشوم
كنز مبعوث كريم،
سموني حافظ الذكر الحكيم

وتنوه كلمات حافظ هنا بأحد الأهداف الأساسية للصوفية الذين كان ينتمي إليهم، وأعني به التطهر من الدنايا والشبهات ومما يدنس الروح عن طريق التذكر والتفكر [124]. فكل من استغرقت أفكاره كلمات الله قد استطاع النأي بنفسه (عن عوادي الدهر الغشوم) (البيت الحادي عشر).

وجواب حافظ يثير على الفور لدى الشاعر إحساسا بوجود أواصر قربى متينة بينهما ويحفزه على التنافس معه، وكما يستند حافظ على القرآن الكريم، كذلك يمكنه هو أيضا الاعتزاز بصلته العميقة بالعهدين القديم والجديد:

أما والأم كما تقول، يا حافظ،
فأراني حريا بمشاركتك في لقبك.

لأننا نغدو مشابهين للآخرين
عندما نتشابه وإياهم في التفكير،
فأنا شبيهك حق الشبه،
أنا الذي قبست نفسي الصورة البديعة
من كتبنا المقدسة
فانطبعت عليها كما انطبعت
صورة السيد على ذلك المنديل الفريد. [(*40)]
ونشرت البهجة في الصدر الهادئ،
على رغم النكران والتكفير،
مع الصورة النقية للأيمان.

وهكذا نلاحظ من هذه الأبيات أن وجه الشبه بين حافظ القرآن وحافظ العهدين القديم والجديد تقوم، إلى جانب أمور أخرى، على طبيعة إيمانهما الهادئ (راجع البيت الثالث والعشرين عن نشر الإيمان في الصدر الهادئ..)، فهما لا يتكلمان عن ذلك كثيرا، وإنما يضمرانه في الفؤاد. ومع هذا فكلاهما تنتابه في بعض الأحايين نوبة تشكك تجعلهما هدفا لهجوم المتشددين المتزمتين الذين ينفون عنهم صدق الإيمان. وإلى هذا يرمز البيت: (على الرغم من النكران والتكفير) [(125)]. إلا أن هجوم المتزمتين له علاقة أيضا بتشابه آخر يجمع بين جوته وحافظ، فتدينهما لا يؤدي بهما إلى اتخاذ موقف متجهم من الحياة، ولا يمنعهما من الإقبال على الدنيا، كما أن إيمانهما ينسجم مع البهجة والغبطة، بل وينسجم مع ما كان ينتابهما، من حين لآخر، من حمق وطيش، لأن الغبطة أو البهجة هي الصفة المميزة لكلا الشاعرين. وإلى هذه الحقيقة يشير البيتان الأخيران في قصيدة جوته: «ونشرت البهجة / في الصدر الهادئ» [(126)]. والواقع أن الترنيمة التي نظمها جوته في أيام شبابه وهي (مناجاة محمد)، لهي خير شاهد على موقف من الحياة يتميز بالإيجابية ويتفق مع التقوى والتدين. ولقد رأى البعض بحق أن جوته أراد (بمناجاة محمد) أن يضع في مقابل شكوى الشاعر المسيحي كلوبشتوك (Klopstock) [(*41)] من العالم تدينا أكثر حظا من الغبطة والبهجة. فالحياة الدنيا لم تكن بالنسبة لجوته وحافظ حياة بؤس وتعاسة في (وادي الأحزان). ومهما كانت الحال، فالأمر المهم هو أن

جوته لا يكتفي بمحاكاة الشاعر المسلم، وإنما يقتدي بحافظ في استلهام من القرآن الكريم [127] بل إننا لا نجافي الحقيقة إذا قلنا إن جوته قد ذهب إلى أبعد من هذا: ففي القصيدة الرائعة التي استهل بها الديوان الشرقي عامة و(كتاب المغني) خاصة وهي قصيدة (هجرة)، أشار الشاعر من خلال عنوان القصيدة إلى رغبته في أن يهاجر كما هاجر محمد (ﷺ) [128] من مكة (المكرمة) إلى المدينة (المنورة) في عام 622 (ميلادي)، (.. .). ففي المقطع الأول من القصيدة (يهاجر) مغني (الديوان الشرقي) إلى (الشرق الطاهر الصافي) (لكي يستروح نسيم الآباء). وتعني هذه الهجرة الروحية إلى أماكن بعيدة وعصور غابرة بداية مرحلة جديدة في حياة شاعر الديوان، ولذلك نجده يقول ابتداء من البيت السابع:

«إلى هنالك حيث الطهر والحق والصفاء،
أود أن أقود الأجناس البشرية،
وأنفذ بها في أعماق الأصل السحيق،
حين كانت تتلقى من لدن الرب
وحي السماء بلغة الأرض... .»

ولا شك في أن هذه الأبيات يمكن أن تنطبق على القرآن الكريم كما تنطبق على العهدين القديم والجديد. وينطبق الأمر نفسه على البيتين التاليين أيضا (البيت السابع عشر وما بعده):

وأود أن أتعلم كيف كانت الكلمة هناك ذات شأن خطير،
لأنها كانت كلمة فاهت بها الشفاه.

فمن حق المرء هنا أيضا أن يفترض أن المقصود بهذين البيتين يمكن أن يكون هو عصر الآباء العرب الأولين، كما يمكن أن يكون المقصود به هو العصر العبري، لأن كتب الوحي والأناجيل قد نقلت عن طريق الرواية الشفاهية. ولم يترك محمد (ﷺ)، مثله في ذلك مثل المسيح (عليه السلام)، شيئا مكتوبا بخط يده [129]. ولعل خير شاهد على أهمية (الكلمة الشفهية) وقوة تأثيرها في البلاد الإسلامية على وجه الخصوص، هو التقليد المتعارف عليه هناك إلى يومنا هذا، والقائم على حفظ القرآن (الكريم) عن ظهر قلب. أضف إلى هذا أن جوته كان على علم بأن العرب لم يدونوا أشعارهم آنذاك، بل ظلوا لفترة زمنية طويلة يتناقلونها عن طريق الرواية. وإذا كانت

أبيات قصيدة (هجرة) تستعصي على التحديد القاطع، فلا مراء في أنها تنطبق في كل الأحوال على التقاليد الإسلامية وتنسجم معها انسجاما تاما.

تأثيرات قرآنية على قصائد (الديوان)

إن عدد قصائد (الديوان) المستلهمة من القرآن الكريم مباشرة ليس بالقليل، بل إن جوته يضمن البعض منها صراحة آيات قرآنية، معتمدا في ذلك على الترجمة التي قام بها (فون هامر) والمنشورة في مجلة (كنوز الشرق) [130]. وخير شاهد على هذا هو الآية 115 من سورة البقرة:

(ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله إن الله واسع عليم)

وكان جوته قد اطلع على ترجمة هذه الآية الكريمة في الأجزاء الستة من (كنوز المشرق)، إذ اختارها فون هامر شعارا يتصدر المجلة. وهكذا ألهمته هذه الآية الرباعية التي يقول فيها [*42]:

لله المشرق !
لله المغرب !
والأرض شمالا
والأرض جنوبا
تسكن آمنة
ما بين يديه [131].

ومن الواضح أن جوته قد ضمن البيتين الأولين الآية القرآنية صراحة ثم أضاف إليها البيتين الأخيرين جريا على الأسلوب الذي تعود عليه وسوف نصادفه، من الآن فصاعدا، باستمرار. وحرصا منه على التوسع في الفكرة المستقاة من الآية القرآنية وتحويلها إلى رباعية، أضاف إليها الشمال والجنوب رغبة منه في تأكيد أن العالم كله يستظل بالعناية الإلهية. وهذه الرباعية هي المطلع الذي استهل به مقطوعاته الشعرية المسماة (طلاسم) في (كتاب المغني) وهو الكتاب الأول في الديوان الشرقي.

والواقع أنه لم يعمد فحسب إلى التضمين الصريح في مطلع هذه المقطوعات، وإنما تشتمل رباعية أخرى منها على أصداء قوية تذكرنا بترجمة (فون هامر) للقرآن الكريم التي وجد فيها جوته الآيتين التاليتين في سورة

الفاتحة:

«اهدنا الصراط المستقيم، صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين» [132].

وهنا أيضا شعر جوته بدافع قوي يحفزه لتحويل معنى هاتين الآيتين إلى مقطوعة شعرية حكمية، فنظم رباعية حرص فيها على الالتزام بالنص وإضفاء صيغة الدعاء عليه:

(يريد الضلال أن يربكني
لكنك تعرف كيف تهديني
فإن أقدمت على عمل أو أنشدت شعرا
فأنر أنت لي جادة الطريق).

ربما يشق على القارئ إدراك مدى تأثر هذه الرباعية بالآية القرآنية بسبب الفعل (يربكني) الذي لا وجود له في النص القرآني. إلا أن الأمر سيكون يسيرا متى ما أخذنا الحقيقة التالية بعين الاعتبار: إن المسلم قادر على تحديد السلوك الضال، أي المنافي لـ (الصراط المستقيم) بسهولة، لأن القرآن الكريم يشتمل على القواعد والمبادئ الأساسية التي تبين له (أي للمسلم) ما يهديه إلى الصراط المستقيم وما يضله عنه. وبهذا المعنى يكون لهذه القواعد والمبادئ تأثير لا ينقطع على حياة المسلم اليومية[133]. أما بالنسبة لجوته فإن (الضلال) موضوع أكثر تعقيدا، لأن الشاعر الغربي لا يتوافر على معايير وقواعد سلوكية بينة بالصورة التي شرحناها. ولذلك نجد جوته يتحدث هنا عن (الإرباك)، تعبيرا عن عدم وضوح رؤيته لماهية الصراط المستقيم. ولرب قائل يقول بأنه كان يقصد بـ (الضلال) الهيام دونما هدف وعلى غير هدى) [134]، إلا أن كلمة (تهديني) تقطع الشك باليقين. فالهداية، بلا ريب، من الله تعالى، وهو الهادي إلى سواء السبيل. ومن هنا نراه يتوسل إليه أن ينير له جادة الطريق في حياته كلها. وقد توسع الشاعر في هذه الفكرة أيضا فأضاف من عنده فكرة التوسل إلى الله أن يهديه إلى الرشاد في كل ما يعمل وما يبدع من شعر.

وهنا مقطوعة شعرية أخرى في (كتاب المغني) كان جوته قد ضمنها صراحة الآية الكريمة رقم 98 من سورة الأنعام:

«وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر قد

فصلنا الآيات لقوم يعلمون».

وتنبه هذه الآية القرآنية المؤمنين إلى نعم الله عليهم، ففي الظلمات حيث تتعذر الرؤية، يستطيع الإنسان، سواء أكان في البر أو في البحر، أن يهتدي بالنجوم (ولعل ضرب المثل بالبحر أن يكون خير تأكيد لذلك). ولا ريب في أن لهذه النعمة جانبا آخر. الاهتداء عن طريق رفع البصر نحو السماء المرصعة بالنجوم ينطوي كذلك على معنى أخلاقي، أعني السير على هدي الشريعة السماوية. ولقد استلهم الشاعر هذا كله في مقطوعته، ولكنه شعر بدافع قوي يحفزه لإضافة عنصر آخر أوحاه إليه وجدانه الشعري ولم يشتمل عليه التنبيه القرآني: فالإحساس بالتسامي عند رفع البصر إلى (السماء المرصعة بالنجوم من فوقنا) (كما تقول عبارة كانط kant الشهيرة) يزداد عمقا من خلال ما يجنيه المرء من مشاعر الغبطة والسرور، ولذلك وجد نفسه يقول:

(هو الذي جعل لكم النجوم
لتهتدوا بها في البر والبحر
ولكي تنعموا بزينتها
وتنظروا دائما إلى السماء) (135)(43*)

ولم يكتف جوته بالتضمين الصريح، بل عمد أيضا إلى تقفية بيته الثالث بكلمة (ergetzt) (لكي تتنعموا) تماشيا مع كلمة (gestzt) (جعل) ((وهو الذي جعل لكم النجوم)) التي قفى بها المترجم النص الألماني.

وإذا كانت الآية الكريمة قد لفتت نظر الناس إلى أن الله سبحانه قد (جعل) النجوم هاديا لهم على طريق العمل الصالح، فإن الشاعر يضيف الجانب الجمالي من واقع إحساسه بنص الآية. وقد صور له هذا الإحساس أن رؤية السماء المرصعة بالنجوم تسبغ على الإنسان متعة فائقة، تبهره وتفتنه وتجعله على الدوام يرنو ببصره إلى السماء. وليست هذه في الواقع سوى إحدى الإضافات المميزة لشاعرية جوته، لأن نغمة الابتهاج والسرور بروعة النجوم تتردد في العديد من قصائده. وهاك مثالا واحدا على ذلك نستقيه من قصيدته المسماة (التعزي بالدموع) (Trost in Traenem) المنظومة عام 1803 وفيها يقول جوته: (النجوم لا يهواها الإنسان / إنه يسر بجلال رونقها/ ويرنو إليها بافتتان في كل ليلة صافية). وفي الديوان الشرقي

أيضا نجد الإشادة (برونق) سماء الليل المرصعة بالنجوم، فهي تخلب لب شاعرنا الذي دأب على النظر للأمور من منظور ديني [136].

وفي (كتاب سوء المزاج) من الديوان الشرقي نجد مقطوعة شعرية تنطوي على شيء من الغرابة، إذ تعود بجذورها أيضا إلى القرآن الكريم على نحو ما، وربما كان التعبير الأدق هو أنه قد اعتقد أنه أخذ معناها من القرآن، بدليل أنه أشار في أسفلها إلى السورة رقم 22 (سورة الحج، الآية رقم 15). والحقيقة أنه لم يستقها من القرآن مباشرة، وإنما وقع عليها في السيرة النبوية التي كتبها ألزنر (Oelsner) وكان «ألزنر» هذا قد ذكر فحوى الآية الكريمة في أحد هوامش كتابه على النحو التالي:

إذا اغتاظ أحد لأن الله
قد منح محمدا الأمن والعون،
فليضع حبلا على عماد داره
ويربط نفسه به،
وسوف يشعر بأن غيظه
قد سكن [137] [*44].

وقد ألهمت هذه الفقرات شاعرنا الأبيات التالية:

النبي يقول:
إذا اغتاظ أحد من أن الله قد شاء
أن ينعم على محمد بالرعاية والهناء،
فليثبت حبلا غليظا بأقوى عارضة في قاعة بيته
ولربط نفسه فيه ! فسوف يحمله ويكفيه،
ويشعر بأن غيظه قد ذهب ولن يعود ! [138][*45]

ولربما أعطت هذه المقطوعة الشعرية، التي كان جوته قد سماها في بادئ الأمر (تحدي الأنبياء)، الانطباع بأن القرآن الكريم قد دعا أولئك الذين حسدوا النبي على النعمة التي حباه الله بها، إلى أن يقتلوا أنفسهم بأنفسهم أو ينتحروا، ولكن مثل هذا الاستنتاج لا يتفق مع الحقيقة، لأن الإسلام لا يقر فكرة الانتحار على الإطلاق، ولأن المسلم يعتقد أن كل ما يصيبه فهو من الله وعليه أن يسلم به ويتقبله راضيا. وحقيقة الأمر أن ترجمة هذه الآية كانت ترجمة خاطئة ولذلك وقع جوته ضحية المصدر

الذي اعتمد عليه. ومع ذلك لم يخل هذا الخطأ من جانب إيجابي يحسب للديوان الشرقي، وهل هناك قارئ للديوان لم يشعر بروعة هذه المقطوعة؟!

وبالإضافة إلى هذه الحالات التي ترك فيها القرآن آثارا مباشرة على شعر جوته، هناك شواهد أخرى على آثار قرآنية غير مباشرة. فالقصيدة المسماة «الخلق والأحياء»[46*] التي تناول فيها جوته خلق آدم، استلهمت بلا ريب إحدى قصائد حافظ الشيرازي، إلا أن أبيات حافظ نفسها كانت مستوحاة بغير شك من الآية الكريمة 26، من السورة رقم 15 (سورة الحجر)[47*].

وهناك قصيدة أخرى في (كتاب حافظ) اسمها (شكوى) ما كان لها هي الأخرى أن تظهر للوجود لولا الآية الكريمة 221 من السورة رقم 26 (سورة الشعراء):

«**هل أنبئكم على من تنزل الشياطين ؟ (221)، تنزل على كل أفاك أثيم (222)، يلقون السمع وأكثرهم كاذبون (223)، والشعراء يتبعهم الغاوون (224)، ألم تر أنهم في كل واد يهيمون (225)، وأنهم يقولون مالا يفعلون(226)، إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيرا وانتصروا من بعد ما ظلموا وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون (227)**».

وكان جوته قد قرأ هذه الآيات الكريمة في (كنوز الشرق) في ترجمة (فون هامر) فاقتبسها وكتبها بمداد أحمر تحت عنوان (شكوى)، ومن المرجح أن يكون جوته قد دون هذه الآيات يوم 7 أو 8 مارس من عام 1815، إذ كتب في مذكراته اليومية أنه كان يطالع القرآن الكريم في هذين اليومين. وفي يوم 10 مارس من عام 1815، أي بعد يومين أو ثلاثة أيام من هذه المطالعة، نظم جوته قصيدته (شكوى) التي ضمنها فيما بعد (كتاب حافظ) والتي نصها:

شكوى

أتدري لمن يقوم الشيطان بالمرصاد
في الفيافي بين الصخور والأسوار؟
وكيف يجيل فيهم النظرات الحداد،
مقتادا إياهم إلى أبواب النار؟

إن هؤلاء هم الكذابون الأشرار.
والشاعر، لماذا لا يرتاع
من الدخول في زمرة هؤلاء الرعاع !
هل يعرف من يرافق ويصاحب،
هذا الذي لا يعمل إلا في حال من الجنون غالبة؟
أنه سيهيم على وجهه في القفار والبيد،
لا يحدوه غير حب عنيد.
وأغانيه الشاكية المسطورة في الرمال.
ستجعلها الريح أبدا في ترحال.
إنه لا يعي ما يقول
ولا يفعل ما يهذي به.
إن الناس سيتركون قصيده يذهب حيث شاء،
لأنه لا يتفق والقرآن.
فعلموا الناس أيها الراسخون في العلم،
والمتدثرون بدثار الحكمة،
علموا المسلمين المخلصين واجبهم المتين [48*].

ويشير تقسيم القصيدة إلى أربعة مقاطع إلى أن هناك أصواتا عديدة ترتفع شاكية. ولكن مضمون القصيدة اعتمد اعتمادا واضحا على النص القرآني. فالمتحدث في الفقرة الأولى التي تشتمل على خمسة أبيات، يكرر صراحة مضمون الآيتين (221) و (222). أما المتحدث في المقطع الثاني المكون من بيتين فقط، فيعيد فحوى الآيتين (223) و (224) وفي النص القرآني وفي القصيدة أيضا تتم إدانة الشعراء بسبب خضوعهم لغوايات الأشرار، وبسبب غوايتهم هم أنفسهم للآخرين. أما المتحدث في الفقرة الثالثة فإنه يفترض-اتفاقا مع الآية (225) والآية (226)-أن الشعراء لا ينشدون الشعر إلا في حالة (من الجنون)، أي أنهم لا يعون ما يقولون. (.. ..). وأما الفقرة الرابعة فأنها تحث الحكماء والمتدثرين بأردية العلم على أن يجدوا الدواء الناجع الذي يمنع انتشار هذه الأشعار المخالفة لروح القرآن الكريم.

وإلى جانب هذه القصائد نجد قصائد أخرى عديدة كان جوته قد استوحاها من القرآن الكريم، إلا أننا نرجئ الحديث عنها في هذا المقام،

راجين أن نتناولها في الفقرات التالية من هذا الكتاب،(.. .. ..).

التسليم بمشيئة الله في الديوان

تحدثنا في فصل سابق وهو: (الإسلام في الحياة العملية) عن إيمان جوته بأن كل شيء مكتوب ومقدر من قبل الخالق. وقد استشهدنا على هذا الإيمان بالآيات التي أخذها الشاعر في القرآن الكريم وبالعديد من رسائله وتصريحاته الشفهية. ولهذا لا يستغرب أن نعثر في (الديوان الشرقي) أيضا على عبارات يمكن وصفها بأنها (قدرية). وللدلالة على هذا نسوق فيما يلي عددا من الأمثلة بادئين بقصيدة من (كتاب الحكم): [49*]

ماذا تريد أن تصنع بالعالم ؟ لقد تم صنعه،

ورب الخلق دبر كل شيء.

تحدد نصيبك، فاتبع السبيل،

بدأ الطريق، فأتم الرحلة،

لن تغير منه الهموم والأحزان،

بل ستظل تطيح بك بعيدا عن الاتزان [139].

وكما كانت الحال في مناسبات أخرى، يدعو الشاعر المولع بنثر (الطلاسم) بين قصائد ديوانه الشرقي إلى تحقيق حالة يسودها التوازن الروحي. فالهموم والأحزان والمخاوف من المصائب الممكنة لن تغير شيئا ولن تدفع شرا، بل ستظل تخرج المرء عن (الاتزان). أما إذا تقبل المرء المكتوب له ورضي عنه واقتنع به، وراح يتم رحلة حياته المرسومة سلفا وهو مؤمن بأن العقل الإلهي قد دبر بحكمته كل شيء، عندئذ تغمر الناس حالة انسجام وطمأنينة روحية شبيهة بتلك الحالة التي أنعم بها الله على المسلمين.

ونحن نعثر على هذا الإيمان بالقدر عند الصبي الذي يرد ذكره في (كتاب الساقي) ففي قصيدة بعنوان (ليلة صيف) يكرر الصبي بسذاجة الأطفال ما كان قد علمه إياه الشاعر العجوز: إذا كان النجم كبيرا أو صغيرا، متوهج البريق أو أقل توهجا، فكل شيء قد قدر سلفا. وبهذا الإيمان يرفع الطفل بصره إلى السماء المرصعة بالنجوم قائلا لمعلمه (المقطع الثالث وما بعده):

لأني أعلم أنك تحب النظر إلى الأعالي،

في سعيك للتطلع إلى اللانهائي،
حين تتنافس هاتان الناران المتوهجتان في زرقة السماء
في الإشادة كل منهما بالأخرى.
وتكتفي الأنصع بريقا بقولها:
«إني لأتوهج في مكاني هذا،
ولو شاء الله أن يزيد في أجلك
لسطعت أنت أيضا مثلي».

وهكذا يخضع كل شيء للإرادة العلية. فالتدبير الإلهي الذي يدلل عليه الشاعر في حديثه عن السماء المرصعة بالنجوم، يتحكم حتى في حياة الطيور. أليست هي الحكمة الإلهية التي شاءت للعش أن يكون كبيرا أو صغيرا؟ أجل! كل شيء يخضع لإرادته سبحانه وتعالى:

«ألا إن كل شيء شاءه الله رائع،
لأنه سبحانه هو الخير الأعظم،
وهكذا تنام كل الطيور
في أوكارها الصغيرة والكبيرة.. .
هذا ما علمتني إياه،
أو شيء مثل هذا،
وما سمعته منك،
لن يفلت من قلبي».

والحقيقة هي أن ما (علمه) الشاعر للفتى (راجع الأبيات السابقة) ليس سوى العقيدة الإسلامية التي ترى أن كل شيء محدد ومقدر سلفا. ولا ريب في أن الوعي بأن العناية الإلهية تحيط بكل ما في الوجود قد منح الفتى الشعور بالطمأنينة والأمان. ولكن لا ينبغي أن يغيب عنا أن الصدى الساذج سذاجة الطفولة يعكس هنا شعورا (إسلاميا) عميق التأصل في حياة شاعر الديوان.

ومما يدعو للدهشة أن (يرشد) الشاعر الألماني عميد الفن الشعري الفارسي، وهو الفردوسي، إلى ما هو إسلامي، وذلك في قصيدته التي يقول فيها:

الفردوسي يقول:

«أيها العالم قبحت وما أفظع شرك !
أنت تغذو وتربي، وبنفس الوقت تهلك !»(*50)

ويفند الشاعر الألماني ادعاء الفردوسي هذا محتجا بالعناية الإلهية وبما يتفق مع روح العقيدة الإسلامية، إذ يقول:

إن من يرضى الله عنه (*51).
يغذو نفسه ويربيها ويحيا في ثراء(140).

ونجد في (كتاب سوء المزاج) قصيدة تكاد أن تكون إعلانا واضحا عن عقيدة العناية الإلهية أو التدبير الإلهي في الإسلام:

«تيمور يقول:
ماذا؟ هل تقدحون في العاصفة العاتية للكبرياء،
أيها الفقهاء الكذابون !
لو قدر الله (*52) **علي أن أكون دودة،**
لخلقني دودة»(141)

ويتطابق منطق تيمور مع العقيدة الإسلامية تطابقا تاما. فكل مخلوق، سواء أكان هو فاتح العالم تيمور لنك أم كان دودة، قد غدا على ما هو عليه لأن الله قد شاء له ذلك وقضى به. وتيمور في (الديوان) ليس سوى كناية مستترة عن نابليون. ولكن جوته يعني هنا ذاته أيضا، بدليل أن قراءة المخطوطة يمكن أن يستبدل فيها حاتم بتيمور. و(كتاب سوء المزاج) هو المكان الذي (يحسن (الشاعر) صنعا حين ينفس فيه عما يسخطه ويعكر نشاطه أو يعوقه)، وذلك كما قال جوته نفسه في (التعليقات والأبحاث). ومما يجدر التنبيه إليه أن كلمة (الفقهاء) (Pfaffen) السابقة الذكر لا يقصد بها بالضرورة خصومه من رجال الدين (142)، إذ من المحتمل أن يكون المقصود بها مجموعات أخرى من ضيقي الأفق والمتسلطين المعادين للفكر الذين أرادوا التدخل في حياة الشاعر وإنتاجه متسببين بذلك في تعكير صفو حياته. ولعل خصوم نظريته في الألوان هم خير شاهد على هذه المجموعة من الأفراد، إذ كان هؤلاء قد جروه إلى حرب كلامية سدتها القلم ولحمتها المداد. ولقد شاءت المصادفات أن يكون لقب خصمه الرئيسي في هذه المعركة هو(Pfaff) (الفقيه)(143).

مهما كانت الحال، فإن الأمر الذي يلفت نظر القارئ لـ (كتاب سوء

المزاج)، هو أن هذا الكتاب-وإن كان شاعر الديوان قد أعرب فيه على لسان تيمور عن استيائه وغضبه من ناحية، وعن اعتزازه بأن العناية الإلهية لم تقض عليه بأن يكون دودة: لم يفصح من ناحية أخرى، فيما خلا القصيدة السابقة، عن موقف ملموس ينم عن تسليم بالقدر المكتوب وإيمان به بالصورة التي تمليها العقيدة الإسلامية.

أما (كتاب الأمثال) فهو على العكس من ذلك، إذ نجد فيه على وجه الخصوص قصائد كثيرة تدور في جوهرها حول الإيمان بالمكتوب والتسليم به في رضى واطمئنان. فغالبية الأمثال الواردة في هذا الكتاب تنتمي إلى ذلك الصنف من الأشعار التي كان الشاعر نفسه قد وصفها بأنها (إسلامية) بالمعنى الصحيح، وذلك لأنها:

(تعبر عن الأحكام والتصاريف الرائعة التي تقضي بها الحكمة الإلهية التي تستعصي على الإدراك والتفسير، لأنها تلقن وتؤكد معنى الإسلام الصحيح، أعني التسليم المطلق بمشيئة الله، والإيقان بأنه لا يمكن لأحد أن يفلت من المصير المكتوب له) [144].

وينطبق هذا الوصف على القصائد التالية: (تحدرت قطرة خائفة من السماء)[145]، و (غناء البلبل في الليل) [146] و (الإيمان بالمعجزات)[147]. و (ودعت جوف محار لؤلؤة) [148]، و (كان عند إمبراطور محاسبان)[149]، و (يقول القدر الجديد للمقلاة) [150] و (كل الناس كبارا وصغارا) [151]. وإذا كانت جميع هذه القصائد تشيد على نحو من الأنحاء بالتواضع وتوصي به، فمرد ذلك إلى صلتها الوثيقة بضرورة (التسليم المطلق بمشيئة الله). ويطالب جوته في (التعليقات والأبحاث) القارئ الفطن (بأن يدرك) السياق الذي ينبغي أن يدخل في إطاره ما نقدمه هنا [152] (من أمثال). وما هذا الطلب في الواقع إلا إشارة خفية، إلا أنها أكيدة، للعقيدة الإسلامية الأساسية.

والحق أن جوته لم يكن بحاجة لتنبيه القارئ إلى هذا الأمر، فمن بين سطور الأمثال الواردة في القصائد الآنفة الذكر يستطيع المرء بسهولة أن يلمس الأثر العميق الذي تركته هذه العقيدة الإسلامية في نفسه. وليس هذا كله في الواقع سوى دليل واحد، من أدلة كثيرة، على جدية المساعي التي يذلها جوته لنشر عقيدة التسليم بالمكتوب والإذعان لقضاء الله. فحديثه

عنها لم ينقطع أبدا، مما يعطي المرء انطباعا بأن الشاعر قد آمن في السنوات الأخيرة من حياته بأن هذه العقيدة الإسلامية الأساسية هي أهم جوانب التدين والتقوى بوجه عام (53*).

كان جوته شغوفا باختيار اللؤلؤ كاستعارة مجازية تعبر عن الشعر والشعراء. ويتبين هذا بوضوح في المثل الآخر الذي يذكر فيه جوته كيف: (ودعت جوف محار لؤلؤة.. ..)، إذ يأتي شاعر الديوان هنا أيضا إلى الحديث عن مشكلاته وهمومه الشخصية. وفي قصيدة يتغزل فيها بزليخا (أي مريانه فيليمر..) يتحدث جوته أيضا في (لآلئ شعرية) تلقي بها (أمواج) هوى زليخا (المتلاطمة) على (شاطئ الحياة المهجور) لشاعر الديوان. كما أنه يصف هنا أغاني غزله بزليخا بأنها (قطرات من غيث الله (54*)/ نضجت في محار متواضع) (153).

ومن هذا كله يتضح لنا بجلاء أن استلهام جوته للمثل الإسلامي الذي انطلقنا منه، لم يكن في الواقع إلا تعبيرا عن إيمانه الشخصي بأن الله يجازي (شجاعة الإيمان المتواضعة) ويغضب من التهور والتبجح. ويتأكد صدق هذه الرؤية عندما نلقي نظرة على قصيدة أخرى في الديوان تحدث فيها جوته أيضا، مع بعض التغيير في الموضوع، عن تحول قطرة المطر إلى لؤلؤة، أو إلى (لؤلؤة شعرية) كما نود أن نضيف من عندنا، وعن اعتقاده أن هذا التحول يكمن فيه (مكسب للحياة) يرمي به «الموج» على «الشاطئ»(154).

وتفصح عبارة جوته المركبة (شجاعة الإيمان) التي وردت في القصيدة التي نظمها في السنوات الأخيرة من حياته واستلهمها من المثل الإسلامي، عن نفس الموقف المتفائل المطمئن الذي اتسم به في أيام شبابه. ونضرب هنا مثلا معبرا عن هذا التفاؤل والاطمئنان في صورة البحار التي استخدمها جوته، حينذاك، كاستعارة مجازية تدل على مشاعره في تلك الأيام، إذ قال: (سواء انتهى إلى الإخفاق أم رسا على الشاطئ/ فهو دائم الثقة بآلهته)(155). كما نعثر على نفس الصدى في صرخة جوته الشاب:

«تحدوا كل المخاطر والأهوال / وعيشوا مطمئنين.. . استدعوا أذرع الآلهة/ لتضمكم»(156). ويتبين لنا من هذه النماذج كلها أن المثل الإسلامي عن اللؤلؤة التي نجت من «رعب البحار العاصفة» قد انطوى في الواقع على نفس «شجاعة الإيمان»، حتى وإن لم تكن هذه الشجاعة على النحو العاصف

المتحدي الذي لاحظناه في قصائد مرحلة الشباب، وسبب ذلك هو أن ثقة جوته بالعناية الإلهية أو التقدير الإلهي قد تحول في السنوات المتقدمة من عمره، إلى تفاؤل ديني يعبر عن نفسه على نحو (هادئ)، ويتسم بصلته المتينة بـ «التسليم»الإسلامي.

ولقد بينا في سياق الحديث عن «الإسلام في الحياة العملية» أن الشاعر لم يأل جهدا في التذكير بضرورة التسليم بمشيئة الله، واستعرضنا هناك العديد من الرسائل التي يستشهد فيها جوته بالبيت الذي يقول فيه:

«فعلى الإسلام نحيا ونموت نحن أجمعين»، وهو البيت الذي جعلناه شعارا نستهل به هذا الفصل [157]. وكان هذا البيت قد جاء ضمن رباعية في «كتاب الحكم» ربط فيها جوته موضوع التسليم بمشيئة الله بالدعوة إلى التسامح، إذ قال:

من حماقة الإنسان في دنياه

أن يتعصب كل منا لما يراه

وإذا كان الإسلام معناه أن لله التسليم

فعلى الإسلام، نحيا ونموت نحن أجمعين [158] [*55].

ونود أخيرا أن نسوق شاهدا ختاميا من بيتين من «كتاب الحكم» زبدتهما التسليم بمشيئة الله:

إذا امتحنك القدر، فهو يعلم جيدا لماذا،

إنه يريد منك القناعة ! فأطع دونما اعتراض.

وليس من قبيل المصادفة أن يجعل جوته هذين البيتين شعارا لطبعة «سنوات تجوال فلهلم مايستر» الأولى، هذه الرواية التي تدعو بلا انقطاع إلى «الزهادة» و «القناعة».

فالبيتان ينسجمان انسجاما تاما مع الهدف الذي ترمي إليه هذه الرواية التي كتبها جوته في سنوات الشيخوخة، يدعوان إلى رياضة النفس على القناعة، أي إلى التخلي عما لم يقسمه لنا القدر، والرضى من الأعماق بما «نبتلى به» دونما اعتراض..

التوحيد في الديوان

أشرنا في معرض حديثنا عن الآيات التي اقتبس جوته الشاب معانيها

من القرآن الكريم، إلى التقدير العظيم الذي كان الشاعر يكنه لعقيدة التوحيد. والحقيقة أن هذه المناسبة لم تكن هي الموضع الوحيد الذي عبر فيه جوته عن ثنائه على هذه العقيدة، إذ عاد إلى الحديث عنها في «التعليقات والأبحاث» أيضا، وكتب في الفصل المسمى (محمود الغزنوي)، على سبيل المثال، قائلا:

«والإيمان بالله الواحد يسمو
بالروح دائما، لأنه يرد
الإنسان إلى وحدة ذاته» [159].

وقد تحدث أيضا عن هذه العقيدة في قصائد (الديوان) المنشورة بعد وفاته، إذ نجد فيها قصيدة تشيد إشادة لا تنسى بعقيدة التوحيد، وهي القصيدة التي يقول في مطلعها: (أيتها الطفلة الرقيقة، هذه الأسماط من اللآلئ.. .) في هذه القصيدة يتحدث جوته من منظور إسلامي بحت ويعرب عن مناصرته للنبي الذي نشر عقيدة الإله الواحد الأحد وخلصها من كل ما ألحقته بها اليهودية والنصرانية من شوائب، مستشهدا باستمرار على أن إبراهيم نفسه كان مسلما حنيفا) [160]. وكما يتضح من المقطع الرابع من قصيدة (أيتها الطفلة الرقيقة، هذه الأسماط من اللآلئ.. .) التزم جوته في سياق دفاعه عن عقيدة التوحيد بنصوص القرآن، إذ نجده يقول:

«لقد اختار إبراهيم سيد النجوم
إلها لنفسه،
15- وموسى، في تيه الصحراء،
صار عظيما بفضل الواحد الأحد):
كذلك داود، بعد أن ارتكب العديد من المعاصي،
بل والعديد من الجرائم،
استطاع أن يبرئ نفسه بقوله:
20- لقد عبدت الواحد الأحد.

وتذكرنا صورة إبراهيم، وهو يتعرف على الله الحق من خلال مشاهدته للسماء المرصعة بالنجوم، بما جاء في سفر التكوين (الإصحاح 15، الآية 5) ومع هذا لم يستلهم جوته أبياته من هذا المصدر، بل استوحاها من القرآن الكريم. وقد سبق أن بينا كيف شغف جوته منذ أيام الشباب-أي منذ بداية

اقتباسه لبعض الآيات القرآنية ووضعه الخطوط العريضة لمسرحيته المسماة (تراجيدية محمد)-بالآيات القرآنية التي تتحدث عن اهتداء إبراهيم إلى الإيمان الصحيح بالله عندما رنا ببصره إلى السماء المرصعة بالنجوم [161].
وتتأكد هذه الحقيقة عندما نأخذ بعين الاعتبار تطابق رأي جوته بشأن السيد المسيح (عليه السلام) مع المنظور الإسلامي [162]. ففي حين يلقي محمد ﷺ باللائمة على النصارى في المقام الأول، لكفرهم بالحقيقة الأساسية التي تقوم عليها عقيدة التوحيد، وزعمهم أن المسيح (عليه السلام) هو ابن الله، نرى جوته يؤكد أن (السيد) المسيح نفسه قد أقر (بالله الواحد الأحد) [163]. وهكذا اتفق جوته مع المنظور الإسلامي عندما أطلق على (السيد) المسيح لقب (نبي) وليس ابن الله في القصيدة المسماة (أهل الكهف)[164].

كما أقر جوته-في المقطعين السادس والسابع من قصيدة (أيتها الطفلة الرقيقة، هذه الأسماط من اللآلئ.. ..)-الرفض الإسلامي للاعتقاد القائل بأن المسيح (عليه السلام) هو ابن الله، هذا الاعتقاد الذي يمثل جوهر الخلاف القائم بين الإسلام والنصرانية، إذ قال فيهما صراحة:

ويسوع كان طاهر الشعور، ولم يؤمن،
في أعماقه، إلا بالله الواحد الأحد.
ومن جعل منه إلها،
فقد أساء إليه وخالف إرادته المقدسة
25- وهكذا، فإن الحق
هو ما نادى به محمد،
فبفكرة الله الواحد الأحد
ساد الدنيا بأسرها.. ..

وكان كتاب شاردان (رحلة إلى بلاد فارس) هو المصدر الذي ألهم جوته الأبيات (13) إلى (29) التي تشيد بالأنبياء الخمسة-إبراهيم وموسى وداود وعيسى ومحمد-بوصفهم الممثلين لعقيدة التوحيد، فقد قرأ في ذلك الكتاب:

«... . كما نجد في كتبهم المقدسة(... .. ..)
.. .. أن كلام الله أزلي (... ..)
وأن الله قد بعث مائة وأربعة

وعشرين ألف نبي (!) إلا أنه لم
يكلف سوى خمسة أنبياء بشرائع
وقوانين عامة، وهؤلاء هم إبراهيم
وموسى وداود وعيسى ونبيهم
.. .. محمد... .)[165].

وكان جوته قد نظم الأبيات السابقة في الخامس عشر من مارس من عام 1815، أي في نفس اليوم الذي طالع فيه كتاب شاردان (رحلة إلى بلاد فارس). وجاءت هذه الأبيات في سياق قصيدة عبر فيها عن موقف صريح العداء للصليب الذي كانت زليخا قد ربطته بعقد اللآلئ الذي ازدان به جيدها، والذي كان الشاعر قد أهداه لها. فهو يقول في المقاطع الثلاثة الأولى من هذه القصيدة:

أيتها الطفلة الرقيقة، هذه الأسماط من اللآلئ،
وهبتها لك عن طيب نفس،
بقدر ما استطعت،
كذبالة لمصباح الحب.
5- لكنك تأتين الآن، وقد علقت
عليها علامة، هي، من بين
كل قريناتها من التمائم،
أقبحها في نظري.
وهذا الجنون الحديث المفرط
10- أتريدين أن تأتيني به إلى شيراز؟
أم ينبغي علي أن أتغنى
بهذه الخشبة الجاسية المتقاطعة على الخشبة؟.. .. .

وتلي هذه المقاطع الأبيات السابقة الذكر التي تشيد بعقيدة التوحيد المتوارثة وترى فيها-مستشهدة بإبراهيم وموسى وداود وعيسى ومحمد- الدين (الحق) (البيت الخامس والعشرون). ويواصل الشاعر بعد ذلك هجومه على الصليب الذي زينت به الحبيبة جيدها، ولكنه يلطف، في الختام، من لهجته بعض الشي: فبما أنها هي التي تتحلى بهذا (الشيء الفظيع)، لذلك ليس بوسعه، وهو المتدله الولهان، سوى أن (يرتد):

لكنك إذا اقتضيت مني، رغم هذا،
30- أن أمجد هذا الشيء الفظيع،
فسأزعم، اعتذارا عن ذلك،
أنك لست وحدك التي تتباهين بهذا التمجيد.
نعم لست وحدك (*56)!-فكثير من نساء سليمان
قد سقنه على الرغم منه،
35- إلى التطلع إليهن وهن يعبدن
آلهتهن كالمجنونات.
لقد قدمن قرن إيزيس وشدق أنوبيس (*57)
إلى مفخرة اليهود هذا،
وتريدين أنت أيضا أن تقدمي إلي
40- هذه الصورة البائسة للمصلوب على الخشب على أنه الله
لكني لا أريد أن أبدو
خيرا مما أنا عليه،
فكما أنكر سليمان ربه،
فأنا أيضا أنكر ربي.
45- واسمحي لي أن أنسى
في هذه القبلة وزر الردة،
لأن كل شيء، حتى الغول،
يغدو تميمة على صدرك

ولا شك في أننا نلمس في هذه القصيدة مدى انحياز جوته إلى المنظور الإسلامي: فإذا كان الصليب سرا مقدسا لا مرد له عند المسيحيين، فإنه أمر مثير للغضب والاستياء عند المسلمين (166)-والمعروف عن الشاعر أنه كان شديد النفور من الصليب كرمز ديني (167). والواقع أن نفوره يرجع إلى أسباب وظروف بالغة الخصوصية. فقد طالما احتج على العرض المعتاد لما سماه (وسيلة التعذيب)، وذلك بسبب الحساسية الشديدة التي جبل عليها بصره وعقله الباطن، وإدراكه المفرط في قوته لكل ما يقعان عليه من انطباعات. وقد أفصح عن ذلك بجلاء في روايته (سنوات تجوال فلهلم مايستر)، إذ بين أنه يرى (في اللعب بهذه الأسرار، التي تنطوي على أعمق

أحاسيس العذاب، وقاحة تستحق اللعنة)، وأن من الأفضل (إسدال الستار) عليها [168]. وليس من باب المصادفة أن نرى مينيون (Mignon)[*58] وهي الشخصية المحببة للشاعر في روايته (سنوات تجوال فلهلم مايستر)، قد تحلت بالصليب خفية، فلم يظهر للعيان إلا بعد وفاتها، إذ شوهد عندئذ (مرسوما على ذراعيها النحيلتين برقة ولطف) [169]. ولا ريب في أن هذا التحلي الخفي قد انطوى على معنى جدي، فقد كانت مينيون تجسد، في الواقع، ملامح مهمة اتسمت بها شخصية جوته نفسه. ولابد أن يؤخذ كل هذا بعين الاعتبار عند التمعن في المغزى المحير الذي انطوت عليه قصيدة «أيتها الطفلة الرقيقة، هذه الأسماط من اللآلئ.. .»

فقد عبر جوته في هذه القصيدة عن نفوره من تزيين العنق بالصليب على ذلك النحو الصارخ الذي دعاه لأن يستجيب لنصيحة صديقه الكاثوليكي التقي زولبيتس بواسريه (Sulpitz Boisseree) ويتعهد بإسقاط الأبيات المعنية.[170] ونحن نعرف مما كتبه بواسريه في ذكرياته، أن جوته أنشده يوم 8 أغسطس عام 1815 في مدينة فيسبادن قصيدة انطوت على (كراهية الصليب). ووصف نقاشه مع جوته إثر ذلك بقوله:

«كانت (القصيدة تنطوي على مرارة شديدة القسوة وتعبر عن تحيز واضح-الأمر الذي دعاني لأن أنصحه بإسقاطها.. . وقد رد علي بأنه سيعطي ابنه القصيدة لكي يحتفظ بها، إذ تعود أن يعطيه كل قصائده التي ينوي إسقاطها، وقد سبق له أن أعطاه الكثير من القصائد التي يغلب عليها الطابع الشخصي أو القصائد التي نظمها في ظرف زمني خاص. واستطرد قائلا إنه نادرا ما وقع على حدث لم يدبج قصيدة عنه.. . وأن قول الشعر عنده حاجة ملحة ونوع من التنفيس عن هموم القلب، كما أخذ يؤكد أنه كان يحرق كل ما ينظمه في مثل هذه الحالات، ولكن ابنه يقدر كل ما ينظم تقديرا عاليا ينبع من إيمانه به، ولذلك يعطيه هذه القصائد لكي يدخل الفرحة والسرور على قلبه» [171].

ولسنا هنا بحاجة لاستعراض التفسيرات التي قدمها الشراح لقصيدة

(أيتها الطفلة الرقيقة، هذه الأسماط من اللآلئ.. .)، فهذه التفسيرات تزيد الموضوع تعقيدا، وذلك بسبب ربطها المثير للجدل بين الاستهزاء بالدين وبين موضوع العشق. ويمكننا أيضا أن نستغني عن عرض مصادر أدبية أخرى تناولت القصيدة من المنظور المجوسي [172]، وذلك لأن الموضوع يتعلق هنا في المقام الأول، بصلة جوته بالإسلام. ومن ثم فليس هناك شك في أن قصيدة (أيتها الطفلة الرقيقة، هذه الأسماط من اللآلئ.. .) قد انطوت على دلالات عظيمة إلهية بالنسبة لهذه الصلة.

آيات الله في الطبيعة

«عظمة الله في صغائر الأمور»

يتضمن «كتاب الأمثال» قصيدة يمتزج فيها التسليم المطمئن بإرادة الله، بالإيمان بأن الروح الإلهي يتجلى في الطبيعة. ولعلنا لا نزال نتذكر أن جوته، وهو في الثالثة والعشرين من عمره، قد أوضح على لسان بطل مسرحيته التي لم تكتمل «تراجيدية محمد«أن الله سبحانه يتجلى له « .. . عند كل عين جارية، وتحت كل شجرة مزهرة، وفي حرارة عطفه وحبه». وبعد مرور ما يزيد على أربعة عقود من الزمن كتب جوته قصيدة ضمن «كتاب الأمثال»في «الديوان الشرقي»، تأثر فيها بسعدي (الشيرازي)[*59] وبين أن بوسع المرء إدراك «عظمة الله، في ظاهرة جد ضئيلة[*60]:

رأيت بدهشة وابتهاج
ريشة طاووس بين صفحات القرآن:
«مرحبا بك في هذا المكان المقدس
أغلى كنز بين بدائع الأرض !
إن عظمة الله التي تتجلى في أصغر الكائنات
نتعلمها منك، كما نتعلمها من نجوم السماوات،
ونعرف أنه، وهو الذي يشمل الأكوان بنظرته،
قد طبع هنا آثار عينيه،
وهكذا زين هذه الريشة الخفيفة
بحيث لم يفلح الملوك
في محاكاة بهاء هذا الطائر.

انعمي في تواضع بهذا المجد العظيم
تكوني جديرة بالمكان المقدس الكريم [173].

وإذا كان سعدي قد رأى أن جمال ريشة الطاووس هو الذي يؤهلها لأن ترقد بين صفحات القرآن، فإننا نجد جوته يجري بعض التغيير على هذه الفكرة ويتوسع فيها بحيث يرفع من قدر ريشة الطاووس ويجعلها تجسيدا للعظمة الإلهية. ولما كان الله-على حد تعبير الشاعر-قد «طبع عليها آثار عينيه»، فبوسع المرء أن يدرك من خلالها-أي من خلال «أصغر الكائنات»-شيئا من «عظمة الله»، تماما كما يدركها من خلال «نجوم السماوات»[174]. وتبدو ريشة الطاووس عند سعدي وكأنها «تتحدث بنفسها إلى الشاعر بصورة مباشرة، وتدافع وهي مزهوة بجمالها عن جدارتها بمثل هذا المكان المشرف. وكان «هردر» قد تناول عام 1792 في كتابه «زهور من شعراء الشرق» (Blumen aus Morgenlaendlichen Dichtern) القصة التي أوردها سعدي في بستانه «روضة الورد» (كلستان) وأبرز فيها موضوع الزهو والتفاخر بصورة بالغ فيها أكثر بكثير مما هي الحال عند سعدي [175]. أما عند جوته فينبغي لريشة الطاووس أن «تسر» بمجدها، وبهذا يظهر موضوع السرور (das Laetitia-Motiv) [176]الذي سبق أن التقينا به في البيت الأول من خلال كلمة «الابتهاج». ومع أن جوته يدعو ريشة الطاووس الجميلة إلى السرور بمجدها، إلا أنه يدعوها في الوقت ذاته لأن تنعم بذلك السرور «في تواضع»، أي أنه يطالبها بأن تتحلى بالخشوع والورع: «انعمي في تواضع بهذا المجد العظيم.. .» بذلك لا نجد أثرا لموقف «التكبر»الذي لاحظناه عند سعدي وهردر، إذ إن الشاعر يؤكد في البيتين الأخيرين دعوته للتواضع حتى تكون جديرة بالمكان المقدس الكريم ! وهكذا أضاف جوته إلى القصيدة «الإسلامية» فضيلة «مسيحية»أساسية، وهي «الاتضاع» و«الإنكار الكامل للذات»، أعني أنه أضاف إليها الفضيلتين الأساسيتين اللتين وجدهما عند قديسين مسيحيين أعجب بهما إلى أقصى حد: وهما فيليبو نيري (philippo Neri) الذي أشاد به الشاعر إشادة عظيمة في كتابه «الرحلة الإيطالية»[177]، وآليكسيوس (Alexius) الذي تحدث عنه بعبارات تنم عن تعاطف ملموس في سياق السيرة الذاتية الخاصة بالرحلة التي قام بها إلى سويسرا عام 1779 [178]. ومما تجدر ملاحظته في هذا المجال أن العديد من الأمثال أو

الأمثولات (Parabeln) الواردة في الديوان الشرقي تثني على فضيلة الخشوع والتواضع وتجعلها شرطا لإحراز النعمة الإلهية والفضل الإلهي.

وتتجدد الدعوة إلى إدراك «عظمة الله في أصغر الأمور»-الواردة في المثل المضروب بريشة الطاووس الراقدة بين صفحات القرآن-في القصائد التي نشرت في «الديوان الشرقي» بعد وفاة الشاعر:

لم لا أصطنع من الأمثال

ما أشاء،

ما دام الله قد ضرب مثل البعوضة

للرمز على الحياة[179].

وقد استوحى جوته هذه الرباعية أيضا من القرآن الكريم، إذ ورد في الآية رقم 26 من سورة البقرة: «**إن الله لا يستحي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها. فأما الذين آمنوا فيعلمون أنه الحق من ربهم. وأما الذين كفروا فيقولون ماذا أراد الله بهذا مثلا** (.. ..)» [180] فهذه الآية الكريمة تبين أن الله يضرب الأمثال للناس في مختلف الأشياء حتى وإن كانت صغيرة صغر البعوضة. وتجدر الإشارة هنا إلى أن «فيرتر»-بطل رواية آلام فيرتر[*61] المعروفة لشاعرنا-قد أدرك «تجلي القوي القدير» حتى في «البعيضات» لأنه تحسس «تجلي الله» في كل ما هو حي، من أرقى المخلوقات إلى أدنى المظاهر التي يكاد المرء ألا يراها، كنبتة العشب الطرية. ويتبين هذا الاعتقاد بوضوح في الرسالة التي تصور الافتتان بوحدة الوجود والمؤرخة في 15 مايو، إذ يرد فيها:

«وحينما أرى الوادي الحبيب وقد غشيه من البخار سحاب مركوم.. . وأفترش الحشيش.. . وأتأمل العالم الصغير يموج بعضه في بعض تحت وريقة من أوراق الكلأ، وتلك الديدان والبعيضات (!) تتحدى الناظر وتعاجز المراقب، عندئذ أحس في نفسي حضور القوي القدير(!).. . أحس بنفحات أعز المحبوبين (!) الذي برأنا وقادنا إلى النعيم المقيم بفضله ومنته.. . كما تنطبع عندئذ في خاطري صورة العالم من حولي وصورة السماء من فوقي كما تنطبع صورة المحبوب في الخاطر... ليتني كنت أستطيع أن أشرح كل هذا.. . فتكون هذه الصورة.. . مرآة الله.. .»[181]

نلاحظ من هذه الرسالة أن جوته كان منذ مرحلة الشباب على دراية

كافية بالعقيدة القائلة إن الطبيعة هي انعكاس لله. ويعود الفضل في هذا إلى الآيات التي اقتبسها من القرآن الكريم قبل فترة وجيزة من تأليفه رواية «آلام فيرتر»، إذ تضمن قسم من هذه الآيات إيحاءات بينة بهذه النظرة الدينية. ويبدو أن المثل الذي ضربه القرآن بالبعوضة للدلالة على الحياة قد دفع جوته لأن يرجع بذاكرته إلى قصة البعوضة التي تحوم حول النور وتموت محترقة في لهيبه. يدل على هذا أننا نجده يسجل عبارة «البعوضة العاشقة» أثناء قراءاته المتعلقة بالديوان [182]. وتتصل العبارة بالقصة الواردة في بستان سعدي (روضة الورد) التي تعكس بصورة شعبية إحدى أفكار التصوف، وأعني بها القصة التي تتحدث عن القدر المحتوم الذي سيواجه «البعوضة العاشقة»[*62] (أو الفراشة العاشقة حسب التعبير العربي)، حينما يدفعهما شغفهما بالنار إلى الاحتراق بها، وليس المقصود بذلك سوى الولي أو الصوفي الذي يقوده حبه للذات الإلهية، التي يرمز لها بنور الشمعة، إلى التضحية بالجسد عن طريق الزهد والتقشف رغبة منه في تخليص الروح وإنقاذها[*63]. وتستوحي هذه الفكرة بعض التصورات القرآنية كتلك التي نجدها ترد في سورة النور[183]. وتأثر شاعر الديوان بما كان يقرأ فتداعت خواطره وأوحت إليه بصورة أخرى أضافها إلى صورة البعوضة التي ضرب القرآن بها مثلا. ويحتمل أن يكون قد تأثر أيضا بحافظ تأثرا مباشرا[184]. فبعد أن يكرر البيتين الأولين من الرباعية سابقة الذكر، يشيد في البيتين الأخيرين بعيون الحبيبة «لأن الله.. . يتجلى فيهما»:

لم لا أصطنع من الأمثال والصور
ما أشاء،
ما دام الله سبحانه
تتجلى صورته في عيون محبوبتي [185].

وكان جوته قد أحس، وهو لا يزال في السادسة والعشرين من عمره، أن الله يتجلى له في سحر عيني امرأة هام بها حينذاك. فقد كتب إلى شارلوته فون شتاين Charlotte Von Stein في 23 فبراير عام 1776 رسالة يقول فيها: «لم ألحظ في هذه المرة سوى عينيك طيلة الاحتفال كله-عندها خطرت على ذهني البعوضة الحائمة حول النور». ومعنى هذا أن جوته كان يعرف منذ وقت مبكر حكاية البعوضة التي تلقي بنفسها في النار، وهي الحكاية

المستقاة من التراث الصوفي الإسلامي ولم تصادفه للمرة الأولى في مرحلة الديوان. كما تبين لنا هذه الرسالة أن جوته قد عرف التصور القائل بأن الله يتجلى في عيون المحبوبة في وقت مبكر أيضا، وقبل أن يعثر عند «توأمه»حافظ على الموضوع الذي شعر أنه قريب من إحساسه.

وهناك قصيدة تشبه في مضمونها مضمون الرباعية السابقة الذكر وتعد واحدة من أشهر قصائد الديوان، وأعني بها قصيدة «حنين مبارك»، التي استوحاها جوته من قصيدة غزلية فارسية[186] ربطت الغزل بالتصوف الذي استأسر بقلبه. والصورة الأساسية التي تعرضها هذه الغزلية هي موضوع الفراشة التي تسعى إلى النار وتحترق فيها. وكانت ثمرة استلهامه لهذه القصيدة قوله:

حنين مبارك [*64]

لا تقل هذا لغير الحكماء،
ربما يسخر منك الجهلاء،
إنني أثني على الحي الذي
حن للموت بأحضان اللهيب.
5- في ليالي الحب والشوق الرطيب،
يصبح الوالد والمولود أنت،
يحتوي قلبك إحساس غريب
ومن الشمعة إطراق وصمت.
تترك السجن الذي عشت به
10- غارقا في عتمة الليل الكئيب
ينشر الشوق جناحيه إلى
وحدة أعلى وإنجاب عجيب.
سوف تعروك من السحر ارتعاشة،
ثم لا تجفل من بعد الطريق،
15- وستأتي مثلما رفت فراشة،
تعشق النور فتهوي في الحريق
وإذا لم تصغ للصوت القديم،
داعيا إياك: مت كيما تكون !

فستبقى دائما ضيفا يهيم

20- في ظلام الأرض كالطيف الحزين [187].

وقد وضع الشاعر للقصيدة عنوانا تلو عنوان لتقريب معانيها وشرح مراميها. ففي المخطوطة المؤرخة في 31 يوليو من عام 1814 جعل عنوانها: «كتاب الصاد، غزلية رقم 1»، إشارة منه إلى المصدر الذي استوحاها منه. ولكنه عاد وأطلق عليها عنوان: «تضحية بالذات» فيما يسمى «بسجل فيسبادن»-Weisbadener Register المؤرخ في نهاية مايو من عام 1815، وهو الذي اشتمل على عناوين قصائد الديوان التي نظمها حتى ذلك الحين. أما العنوان الذي نشرت تحته لأول مرة في عام 1817 فهو «كمال». ثم غير العنوان من جديد في الطبعة الأولى من «الديوان الشرقي» الصادرة عام 1819، فأطلق عليها الاسم الذي تعرف به وهو: «حنين مبارك» وتتوجه القصيدة بالحديث إلى «الحكماء» وحدهم، (البيت رقم 1)، لأن «الجهلاء»من عامة الناس (البيت رقم 2) يسخرون مما لا يفهمون [188]. وهم لا يدركون مقصد الشاعر من الثناء على الأحياء (البيت رقم 3) الذين يتشوقون إلى «الموت بأحضان اللهيب» (البيت رقم 4). ويدلل الشاعر على المعنى المراد فيضرب له مثلا بليلة الحب. فبعد أن ينطفئ التوهج الجسدي لعملية الإنجاب (البيت رقم 5)، تؤثر رؤية الشمعة المحترقة في صمت وهدوء تأثير السحر في الشاعر وتثير في نفسه نفحة من عوالم علوية (البيت رقم 7: «يحتوي قلبك إحساس غريب)» تشوقه «إلى وحدة أعلى وإنجاب عجيب» (البيت رقم 12). ومهما بعد الدرب وأوغل في البعد فلن يتثاقل أو يقاوم (البيت رقم 14: «ثم لا تجفل من بعد الطريق») بل سيحس أنه أشبه ما يكون بالفراشة المنجذبة بقوة قاهرة نحو اللهيب (البيت رقم 15)، لاعتقادها أن الـ «تضحية بالذات»في «أحضان اللهيب»، سيحقق لها بلوغ الـ «كمال»[189].

والمعروف أن اللهيب عند الصوفية ليس سوى رمز للنور الإلهي، وهذا هو المعنى الذي نجده أيضا عند شاعر الديوان [190]. أما الفراشة فإنها ترمز عندهم-شأنها في ذلك شأن البعوضة-إلى الإنسان، أي الإنسان الذي يفني جسده في التقشف حبا في الله، ولذلك كان احتراق جناحي الفراشة تعبيرا عن الرغبة في إنقاذ الروح وتطهيرها. وإذا كان إفناء الجسد بالزهد والتقشف أمرا بعيدا عن ذهن جوته، فإن الأمر الذي لا خلاف عليه هو أن

قصيدة «حنين مبارك» تدور حول موت الروح كيما تكون (مت كيما تكون)- (البيت رقم 18). والأمر كذلك مع عملية الإبداع عند الشاعر، فهذه العملية التي يفضي اتصالها بجوهر علوي ملهم إلى «إنجاب» العمل الفني، هي أيضا تجربة «وحدة أعلى وإنجاب عجيب» [191]. ومن هنا يمكن مقارنة عملية الإبداع برفيف الفراشة المنجذبة إلى النور، وإن كان المقطع الأخير من القصيدة يوضح بجلاء أن المقصود هنا ليس هو نهاية الحياة بالمعنى المادي، فالأولى من ذلك أن يكون انجذاب الفراشة نحو النور صورة تدل على استعداد الشاعر للفناء في قوة علوية ورغبته في التحية بذاته. وبذلك يتعلق الأمر في الحقيقة بالاستعداد لـ «مت كيما تكون»، و «التضحية بالذات» والميلاد الروحي الجديد بغية الوصول إلى «الكمال». هذا هو الذي تتوخاه قصيدة «حنين مبارك»، وهذا هو القانون الذي خضع له الشاعر طوال حياته: «يتحتم علينا أن نضحي بوجودنا لأجل أن نوجد»[192]

لقد استلهم جوته قصيدة «حنين مبارك» من لقائه بشاعر صوفي، إلا أن استعداده للتضحية بالذات، ومعاناته المستمرة لـ «مت كيما تكون»، كانت مغروسة في طبعه قبل ذلك اللقاء بكثير. وكان هذا الاستعداد كذلك هو الدافع الأساسي وراء رحلته إلى إيطاليا، هذه الرحلة التي زودته بأغنى تجارب التجدد والميلاد من جديد[193]. وقد نشأت قصيدة «حنين مبارك» (تضحية بالذات) في الوقت نفسه الذي بدأ فيه ترتيب كتابه «الرحلة الإيطالية» وإعداده للنشر. ونجد أول تعبير عن فكرة «مت كيما تكون» وضرورة أخذ الفنان بها في مؤلف كان حصيلة الأحاديث التي تبادلها أثناء إقامته في روما مع كارل فيليب موريتز (Karl Philipp Moritz)[*65]. ففي هذا المؤلف يختتم جوته حديثه بدعوة الفنان [194]:

«إلى التحطيم المستمر لما هو ناقص من طريق الأكثر كمالا». وعندما «يحطم الفنان نفسه-فإن الوجود الأنبل هو الذي يبقى منه»، «ومع التحلل المستمر لذواتنا يتحد التوقف الملازم للنهاية مع الصيرورة المتجددة إلى وجود أمسي».. «وهكذا يكمل الحب ماهيتنا الذاتية الحقة».. «ومن خلال الوجود الذي يجدد شبابه بصورة مستمرة، يمكن أن تتم محاكاة (الجمال الخالد)-وعن طريق هذا الوجود الذي يواصل تجديد شبابه، نكون نحن أنفسنا[195].

وقد عرفت العصور القديمة فكرة «الإنجاب الأعلى» التي تميز عملية الإبداع (أو ما يسمى بالقرآن المقدس Hieros gamos) على نحو ما جربها جوته. وقد ظل يعاني تجربة «مت كيما تكون» ويستشعر نداءها المستمر في داخله منذ رحلته إلى إيطاليا، وخاصة أثناء عكوفه على تأليف الديوان [196]. ثم أعاد لقاؤه مع حافظ وتجديد هذا اللقاء لشاعريته ذكرى تجربة «الميلاد المتجدد» التي مر بها إبان الرحلة الإيطالية. ومن يراجع قصائده المسماة «مرثيات روما» (Roemische Elegien)، والقصيدة الخامسة منها على وجه الخصوص [197]، يلاحظ بسهولة أنها، من حيث محتوى التجربة، على صلة وثيقة بقصيدة «حنين مبارك». بيد أن هذه القصائد لا تفصح في جملتها عن مدى «التضحية بالذات» الذي اقتضته من جوته تلك المراحل التي بلغ فيها عطاؤه الفني ذروته، وأخضع فيها نفسه لحالات من الانسلاخ والتحول الشامل رغبة منه في بلوغ مرحلة أعلى وأسمى. وهنا تطلعنا صورة الفراشة المحترقة في قصيدة «حنين مبارك» على أسرار خفية كان يحرص عادة على إسدال الستار عليها، ولم يكن يتكلم عنها في الغالب إلا على سبيل التنويه والإشارة العامة، وفي سياق بعض التعليقات النادرة لا غير. من ذلك مثلا قوله لصديقه بواسريه (Boisseree) في أحد هذه التعليقات: «كل شيء في الحياة ينسلخ ويتحول، بدءا من عالم النبات والحيوان إلى عالم الإنسان أيضا»[198].

«أسماء الله المائة» في الديوان الشرقي

في قصيدة «طلاسم»[*66] الثانية يمجد جوته في «كتاب المغني» الله الواحد الأحد الذي يقدر لنا المكتوب. إلا أن الشاعر لا يكتفي بهذا، بل نجده يمجد صفة إلهية أخرى بدت له عظيمة الأهمية، وإن لم يستقها من القرآن الكريم مباشرة، بل استوحاها من تقليد إسلامي لا شك فيه، وأعني به ما يسمى بالمسبحة الإسلامية التي يسبح عليها بـ «أسماء الله المائة». يقول في هذه القصيدة:

إنه هو وحده العدل
يهدي الناس جميعا للحق،
فلتسبحوا إذن بهذا الاسم المكين،

من بين أسمائه المائة ! آمين [199].

وكان جوته قد اطلع في بحث لـ «فون هامر» (Von Hammer) على أسماء الله المائة التي كانت صفة العدل من ضمنها[200]، كما عرف-عن طريق هذا البحث-أن «خرزات المرجان المائة، التي تشتمل عليها المسبحة الإسلامية، تمثل صفات الله التسعة والتسعين مضافا إليها لفظ الجلالة العربي: الله»[201]. وكانت صفة العدل تحتل المرتبة التاسعة والعشرين. ولعل الأمر المثير للدهشة أن جوته قد أبرز صفة العدل وحدها، من بين الصفات الإلهية التسعة والتسعين. وسبب ذلك يكمن، على ما نرى، في أنه كان يطيل التفكير في العدالة كما تشهد على ذلك مؤلفاته [202]. وكان من ناحية أخرى شديد الوعي بالصعوبات التي تواجه كل من يسعى لأن يكون عادلا. أضف إلى ذلك أن شاعرنا قد عانى الكثير من الظلم والإجحاف في حياته، وانطلاقا من هذا المنظور لن نجافي الحقيقة إذا قلنا إن قصيدة «طلاسم»لم تكن سوى نوع من العزاء والمواساة التي دبجها في مثل هذه المواقف التي عانى مرارتها. ويجدر بنا أن ننبه هنا إلى أن جوته كان قد نقش على صفحة قلبه في فترة مبكرة من حياته، أي قبل تعرفه المسبحة الإسلامية، عبارة «أن الله عادل» وذلك كحكمة إسلامية يواسي بها نفسه [203].

ويبدأ المرء «ذكر الله والتسبيح بحمده» بصفات: «الرحمن»، «الرحيم»، «الملك»، «القدوس»، «الحكيم»، «الحافظ»، ولكن هناك صفات أخرى تسبق صفة «العدل» مثل: «القهار»، «القابض»، «المذل»، «الخافض».. . إلى آخره. وقد دفعت هذه الصفات المتباينة أحد شراح «الديوان» إلى الزعم بأن الشاعر كان يحس «بنفور» من «التناقض الداخلي» الذي تنطوي عليه أسماء الله [204]. وفي رأينا أن هذا الزعم يخالف الحقيقة مخالفة تامة بحيث لا يجوز لنا تركه دون مناقشة وتفنيد[205]. وسوف يكون مرجعنا في هذا هو ما كتبه جوته نفسه في «التعليقات والأبحاث التي تعين على فهم الديوان»، إذ وصف فيها «المسبحة الإسلامية التي تذكر عليها أسماء الله الحسنى التسعة والتسعون» بأنها «نوع من الحمد والتمجيد والتقديس»، وأكد أن هذه الأسماء «صفات إيجابية وأخرى سالبة تدل على الذات الإلهية التي لا يحيط بها العقل، وهكذا يدهش العابد ويسلم أمره إلى الله وتطمئن نفسه[206].

والواقع أن هذا القول ينسجم انسجاما كاملا مع الموقف الذي اتخذه جوته في سنوات نضجه، لاسيما بعد أن تغلب على حيرته الأولى إزاء «التضارب» الذي توهم خطأ في شبابه المبكر أنه عرض لبعض تصاريف الخالق جل شأنه في خلقه (مثل الزلزال المروع الذي دمر مدينة لشبونه في سنة 1755)[207] وتكفي الإشارة في هذا السياق إلى القسم الرابع من سيرته الذاتية «شعر وحقيقة»، الذي كان آكرمان قد لخص محتواه، بعد قراءته له، على النحو التالي:

بما أن الذات العلية، التي نسميها الإله، لا تفصح عن نفسها من خلال الإنسان فحسب، وإنما تفصح عنها كذلك من خلال طبيعة ثرية التنوع جبارة، وأحداث تعصف بالعالم عصفا ولا قبل للبشر على ردها، فإن التصور الذي نكونه عنها وفقا للصفات البشرية لا يكفي البتة، بل سرعان ما يجعل الممعن للنظر يصطدم بتعارض وتناقض (!) يقودانه للتشكك، وربما لليأس والقنوط، لاسيما حين لا يكون (أي الإنسان الممعن للنظر) على قدر كاف من الجهل بحيث يمكن تهدئة خاطره ببعض التبريرات المصطنعة، أو عندما يفتقد سعة الأفق الكافية التي تؤهله للارتقاء إلى آراء وتصورات أعلى.

وكان جوته قد وقع في وقت مبكر من حياته على موقف من هذا القبيل عند أسبنوزا، ولذلك نجده يعترف عن طيب خاطر بفضل هذا المفكر العظيم الذي وجد في آرائه استجابة إلى تطلعات شبابه وردا شافيا على الأسئلة التي حيرته. لقد عثر عنده على ضالته، ولذلك اندمج معه على أروع صورة[208].

وفي القسم الرابع من كتابه «شعر وحقيقة» يحيل جوته القارئ في معرض بيانه لتصوره عن الله-هذا التصور الذي دفعه، كما ذكرنا، في فترة مبكرة من حياته إلى التجديف على الذات العلية وتوهم التناقض الظاهري في مواقفها من وجهة نظر الإنسان المحدودة-إلى «تلك العبارة الغريبة المخيفة في وقت واحد: ليس بوسع امرئ أن يعارض الله، فالله وحده هو القادر على ذلك»[209]. Nemo Contra) (deum nisi deus ipso وهذا هو الذي جعله يقرر بصورة لا تقبل الالتباس أنه تلميذ مخلص لأستاذه أسبنوزا. وقد بين الفيلسوف الهولندي بالتفصيل في كتابه «الأخلاق» (Ethica) إن صفات الطبيعة الإلهية لا نهائية، وأن أصل الصفات التي تبدو في أعين البشر

سلبية وسيئة وضارة إنما يكمن في الطبيعة الإلهية نفسها، وبالتالي فإن مصطلحات من قبيل «الخير»، و«الشر» وما شابه ذلك تتولد عن النظرة البشرية العاجزة المحدودة الأفق، كما تنجم عن تفكير محصور في المصالح والأهداف، وميل إلى رؤية كل شيء في الطبيعة بوصفه أداة أو وسيلة لتحقيق المنفعة للإنسان، وتحيز مسبق يحمل أصحابه على الاعتقاد بأن الله قد خلق كل شيء وسخره من أجل الإنسان [210]. ومن ثم يقرر أسبنوزا أن هذا المذهب القائم على النفع البشري يقلب الطبيعة رأسا على عقب ويسيء فهم طبيعة الله المطلقة.

تأثر جوته بالفصل الذي تناول فيه أسبنوزا الفكرة الخاطئة عن التناقض (الظاهري) في الطبيعة الإلهية (وذلك كما قلنا من وجهة النظر البشرية والشعبية العاجزة المحدودة الأفق والمخالفة لمعرفة الفلاسفة) فضمن القسم النثري من «الديوان» قصيدة للشاعر الإسلامي نظامي [211] تدور حول «مخلوق يتعفن ويتحلل ويصبح، من خلال الكمال الذي بقي منه، موضوعا للإعجاب والتأمل والورع» حسب تعليق جوته نفسه. تقول هذه القصيدة:

كان السيد المسيح يجوب العالم،
فمر ذات يوم بالقرب من سوق،
وكان كلب ميت مطروحا على قارعة الطريق،
أمام بيت من البيوت،
وتجمع حشد حول الجيفة
كما تتجمع الرخم حول الجيف
قال أحدهم: «إن مخي
قد انطفأت جذوته من النتن».
وقال الآخر: «لماذا كل هذا الكلام،
إن جوف القبور لا يأتي إلا بالبلاء».
وهكذا أنشد كل واحد أنشودته، في ذم جسم الكلب الميت.
وجاء دور السيد المسيح.
فقال بغير ذم، قال بسماحة وطيبة نفس وبما طبع عليه من حب الخير:
«أسنانه بيضاء كاللآلئ.
فاحمرت وجوه الحاضرين خجلا،

كأنها محار وضع في النار.

وكان جوته قد وقع في الملحق الخاص بالقسم الأول من كتاب أسبنوزا «الأخلاق»-وهو الملحق الذي جعل عنوانه «حول الله» وبين فيه كيفية نشوء التحيز على أمثلة تؤكد أنه مادام بنو البشر ظلوا يتبعون تصوراتهم الخاصة بهم فقط، فلا مناص لهم من أن ينظروا إلى أمور من قبيل الأمراض والزلازل الأرضية والعواصف على أنها «شر» و«ضرر» و «بلية» و«مستهجنة» و«قبيحة» وغير ذلك من النعوت. ويواصل أسبنوزا حديثه قائلا:

«لقد تعود كثير من الناس على أن يجادلوا على النحو التالي: إذا كان كل شيء يتأتى بالضرورة من طبيعة الله المطلقة الكمال، فمن أين جاءت كل هذه النواقص في الطبيعة، كتعفن (!) الأشياء إلى حد النتونة(!) وبلوغ بعض الأشياء درجة من القبح (!) تثير الاشمئزاز والتقزز، والفوضى والاضطراب والشر والإثم وما شابه ذلك؟-غير أن هذه الحجج كلها يمكن تفنيدها بسهولة، كما سبق أن قلنا. فكمال الأشياء يقيم بناء على طبيعتها وقدرتها فقط، وبالتالي لن يزيد الشيء كمالا ولن ينقص منه أن يمتع هذه الحاسة البشرية أو تلك أو يؤذيها، أو أن يوافق الطبيعة البشرية أو لا يوافقها، أما أولئك الذين يسألون لماذا لم يخلق الله البشر جميعا بحيث يهتدون بالعقل وحده فأقول لهم: لأنه توافر على مادة خلق منها كل الأشياء، من أسمى مراتب الكمال إلى أدناها، أو لكي أعبر تعبيرا أدق: لأن قوانين طبيعته كانت من الكثرة والشمول بحيث كانت كافية لخلق كل ما يستطيع عقل لا نهائي إدراكه»[212].

إن قصيدة نظامي عن (السيد) المسيح (عليه السلام) تتفق في جوهرها إلى حد كبير مع «أخلاق» أسبنوزا. فإذا كان الفيلسوف يطالب الإنسان بألا ينسى، حتى عند الحكم على المخلوقات المتعفنة إلى حد «النتونة»، أن طريقتنا في النظر قاصرة عن إدراك الطبيعة الإلهية، فإن الشاعر الإسلامي نظامي يطالبنا هو أيضا، بشكل غير مباشر، بأن نرتقي بأنفسنا إلى نظرة أسمى. ذلك أن كل إنسان-حسب ما يقوله جوته نفسه في «تعليقاته وبحوثه عن الديوان»، ولتفنيد الزعم السابق أنه قد أحس بالنفور من التناقض الداخلي الذي تنطوي عليه الصفات الإلهية-نقول إن كل إنسان كما أوضح نظامي في قصيدته:

«قد شعر بالخجل عندما راح النبي (أي السيد المسيح) المتسامح الفطن يطالبهم، بطريقته الخاصة، بالرفق والصبر. ويالها من قوة تلك التي أعاد بها الحشد إلى رشده وجعلهم يشعرون بالخزي مما صدر عنهم من ذم وسباب.. . وهاهو ذا مخلوق يتعفن ويصير، من خلال الكمال الذي تبقى منه، موضوعا للإعجاب والتأمل الشديد الورع»[213].

ومعلوم أن أسماء الله المائة هي الأساس الذي قامت عليه في «الديوان الشرقي» قصيدة جوته في مديح زليخا (أي مريانه فون فيليمر)، هذه القصيدة التي تتوج خاتمة «كتاب زليخا»[*67]:

في إمكانك أن تتخفى في ألف شكل،
لكني، أيتها الحبيبة، سأعرفك على الفور.
قد تخفين محياك وراء الأقنعة الساحرة،
لكني أيتها الحاضرة في كل شيء، سأعرفك على الفور.
في شجرة السرو الرائعة الناضرة القد،
أيتها الممشوقة القوام، سأعرفك على الفور،
في وشوشة القناة الصافية الموج،
أيتها الفاتنة، سأعرفك على الفور.
وإذا ارتفعت نافورة ماء تتلوى،
أيتها اللعوب، سأعرفك على الفور،
وإذا أبصرت سحابا يتشكل ويتحول
أيتها المتغيرة دائما، أعرفك على الفور.
في سجاد المرج الأخضر تحت قناع الزهر،
أعرف حسنك، يا من زينتك ضياء البدر،
وإذا اللبلابة مدت ألف ذراع،
أيتها المحتضنة كل الأشياء، سأعرفك على الفور.
وإذا اشتعلت رأس الجبل بنار الفجر،
يا واهبة النور، أحييك على الفور،
وإذا الفلك ترامت قبته فوقي،
أتنفسك أنت يا شارحة القلوب.
إن كنت عرفت بحممي شيئا أو باللب،

يا نبع العلم، فعلمي منك،
أو سبحت بمائة من أسماء الله الحسنى،
سيردد كل دعاء اسما لك.

لقد كان الشارح والمعلق السابق الذكر قد زعم أن الشاعر دبج هذه القصيدة لتكون بمنزلة «معارضة عاطفية» لكثرة أسماء الله. التي تسبب تناقضها الداخلي-في زعمه الباطل-في نفور جوته)»[214].

ولن نناقش هذا الزعم الأخير الذي فندناه فيما سبق بما فيه الكفاية[*68][215]. إلا أن القول إن القصيدة لم تكن سوى «معارضة» أو «مناقضة» (Parodie) يستفزنا أيضا ويدفعنا للاعتراض عليه ودحضه. ولكي تقوم مناقشتنا على أساس متين، ينبغي علينا أن نتوسع بعض الشيء، فنمعن النظر في تاريخ نظم القصيدة وفي العناوين التي وضعها جوته لها ونقارن مضمونها بمحتوى قصائد أخرى للشاعر ذات مضامين مشابهة. وهذه الأمور مجتمعة تجلي لنا حقيقة الأمر وتثبت خطأ الزعم السابق.

نظم جوته القصيدة في السادس عشر من مارس عام 1815 وأطلق عليها هذا العنوان المؤقت: «أسماء الحبيبة» [216](Beinamen der Allgeliebten) لكنه عاد في نهاية مايو من عام 1815 وأطلق عليها عنوان: «الحاضرة»-(All-gegenwaertige[217]. ولا شك في أن كلا العنوانين يسيران في اتجاه واحد، إذ أراد الشاعر، كما يتضح من مضمون القصيدة، تمجيد الحبيبة على طريقة المسلمين في التسبيح (بحمد الله) هذه حقيقة لا خلاف عليها، سواء أخذنا العنوان الأول أو الثاني بعين الاعتبار. وكان جوته قد وقع في القائمة التي أعدها فون هامر لأسماء الله الحسنى، وفي المرتبة التاسعة والأربعين على وجه التحديد، على اسم «الحاضر» وبناء على هذه الحقيقة يكون جوته قد زين زليخا، سواء في البيت الرابع أو في العنوان المؤقت الثاني، بإحدى صفات الله تعبيرا عن حضورها في ذهنه على الدوام. ولا مراء في أن وصف امرأة على هذا النحو ينطوي على جسارة عظيمة، لاسيما أن جوته قد اخترع للحبيبة صفات إضافية تتطابق، لابتدائها بالمقطع (All)[*69] على وجه الخصوص مع صفات التسبيح الإسلامي التسعة والتسعين، فهي ترد في كل الأبيات الزوجية العدد من قصيدة جوته، على حين اشتملت الأبيات الفردية العدد على كل «أشكال» الطبيعة الطابعة[*70]

(divina natura-Natura naturams) التي تتخفى الحبيبة خلفها عن أنظار الشاعر وتتجلى له في الوقت نفسه من خلالها، أعني في نمو شجرة السرو، وفي نافورة الماء، وفي تشكل السحاب وتحوله، وفي سجاد المرج الأخضر المفوف بالأزهار، وفي تمدد اللبلابة، وفي توهج نور الفجر من خلف الجبل، وأخيرا في زرقة السماء. والواقع أن المطلعين على إنتاج جوته عن كثب يعرفون جيدا أن موضوع تجلي الله في الطبيعة قد احتل المكانة المركزية في إبداعه الشعري، وأن هذا الموضوع كان هو الدافع الذي حفزه للانشغال بالعلوم الطبيعية والتأليف فيها. وفي هذا السياق تندرج أيضا قصيدة «في إمكانك أن تتخفى في ألف شكل.. .» فلم تكن هذه القصيدة هي الموضع الوحيد الذي عبر فيه جوته عن معتقده هذا. ويستطيع القارئ أن يعثر على أبيات كثيرة متفرقة-سواء في المؤلفات المختصة بالعلوم الطبيعية أو في «فاوست» أو في قصائد أخرى عديدة-تتشابه كلها في الإشادة بتجلي الحق في الظواهر الطبيعية وفي شخصيات نسائية محبوبة.

وفي وقت سابق على حقبة «الديوان» كان الشاعر قد تغنى في مسرحيته الشعرية «باندورا» (Pandora) بالجمال الأنثوي المتكامل، إذ وصف باندورا، في أبيات تشبه من وجوه عديدة القصيدة التي مدح فيها زليخا وقال إنها «الموهوبة»[218] (أو الحائزة على كل المواهب)[*71]. وتتجلى باندورا-في النشيد الذي يمدحها به أبيميتويس (Epimetheus)-«في ألف شكل» (البيت رقم 673) من أشكال الطبيعة الإلهية الطابعة، كما هي الحال تماما في قصيدة زليخا اللاحقة بها والتي تبدأ بـ «في إمكانك أن تتخفي في ألف شكل». يقول جوته في هذا النشيد:

غزارة النعمة الروحية العالية، شعرت بها،
والجمال تملكته، إذ إنه أسرني،
لقد تجلت لي في موكب الربيع أروع ما تكون.
وتعرفت عليها، أمسكت بها، همت بها!
وكالضباب تفرقت الأوهام العكرة،
وجذبتني إلى الأرض، ورفعتني إلى السماء.
أنت تبحث عن كلمات جديرة بإطرائها،
وأنت تريد رفع منزلتها، بينما هي تتجول في أعلى عليين،

ومهما رسمتها بأسمى الصفات، ستبقى مقصرا في حقها.
إنها تتحدث إليك، وأنت تتردد، لكنها على حق مبين..
إنها تهبط إلى الأرض في ألف شكل،
إنها تمشي على الماء، إنها تحلق في الأجواء،
وبأبعاد قدسية تتوهج وتدوي،
والشكل وحده هو الذي يسمو بالمضمون،
وهو الذي يضفي عليه وعلى نفسه الجبروت،
لقد بدت لي في هيئة الشباب، في هيئة النساء[219] .

إن «التعرف» على الحبيبة في أروع مظاهر الطبيعة ووصفها «بأسمى الصفات»، والشعور بأن الحبيبة قد «جذبتني إلى الأرض» و«رفعتني إلى السماء»، كل هذا يتطابق مع تجارب الشاعر. وما الجمال الذي صادفه «في هيئة الشباب، وفي هيئة النساء» إلا تجلي الروح الإلهي، الذي أحس بنوره في الشمس [220]، أو في صور السحاب المتغيرة وغير ذلك من «الأقنعة الساحرة» في الطبيعة[221]. وإذا كان الشاعر قد أكد في البيتين التاسع عشر والعشرين من قصيدته في مدح زليخا أنه قد «تعرف» على الحبيبة في استدارة قبة الفلك من فوقه، فليس هذا هو الموضع الوحيد الذي تطرق فيه الشاعر إلى هذا الموضوع، إذ تغنى باللحن نفسه في نهاية مأساة «فاوست» أيضا، عندما أنشد هناك على لسان «الأب ماريانوس» ممجدا مريم العذراء:

يا أسمى حاكمة على الدنيا!
دعيني أر سرك في زرقة
خيمة السماء المنصوبة.
وارض عما يجيش في صدر الرجل
من جد ورقة
وعما يحمله إليك
من شهوة هوى قدسي [222]

ولا ريب في أننا لا نجد هنا «معارضة» ساخرة لتقديس الكنيسة الكاثوليكية لشخص مريم العذراء، كما لا نجد في قصيدة مدح زليخا ما يحمل على الظن بأنها تنطوي على معارضة ساخرة للتسبيح الإسلامي.

فتجربة الشاعر «لما هو مثالي» في صورة أنثوية يتوافق في الحقيقة مع طبيعة شعوره وحدسه. وهذا هو أيضا مضمون القصيدة التي اختتم بها «كتاب التفكير» من ديوانه الشرقي، إذ يقول فيها:

زليخا تقول:
قالت المرآة إني فاتنة !
نلت آيات الجمال
قلتمو إن الليالي خائنة
سوف يطويك الزوال
كل شيء خالد في عين ربي،
فاعشقوه الآن فيا،
هذه اللحظة حسبي !(*72)

في استطاعة الإنسان إذن أن يحب الله متجليا «فيها»، تلك هي «عقيدة» زليخا! وبهذا المعنى أيضا بدت لنا في البيت الثاني والعشرين من القصيدة التي يمدحها الشاعر فيها، إذ وصفت هناك بأنها «نبع العلم». ولما كان جمالها-الفاني-يشع منه «قبس» من جمال الذات الإلهية، فبالإمكان مزج الإشادة بالحبيبة بتسبيح الله، وهذا يتفق تماما مع تجربة الشاعر الذي يختتم إبداعه الرئيسي «فاوست» بالأبيات التي تنشدها جوقة المتصوفين قائلة:

كل ما هو
فان ليس سوى صورة،
وما هو ناقص الكمال [في العالم الأرضي]
هو تام الكمال [هناك في العالم العلوي]
متحقق هناك،
وإلى هذا العالم العلوي
تجذبنا الأنوثة الخالدة(223).

إن زليخا، «الممشوقة القوام» و«اللعوب» و«المتغيرة دائما» و«المزينة بضياء البدر» و«المعانقة للجميع» و«الشارحة للقلوب» هي التي «تجذب» شاعر الديوان إلى «العالم العلوي». وفي هذا فقط يكمن السبب الذي دفع جوته لأن يضيف حبات أخرى إلى المسبحة الإسلامية عندما استجاب لعاطفة حبه

فأخذ «يسبح» في قصيدته بـ «ألف شكل» ولم يكتف بصفات الله «المائة» المذكورة في التقليد الإسلامي، ولا ريب في أن هذا لا ينطوي على أدنى إساءة للمنظور الإسلامي، فكلا الرقمين تقريبيان بلا مراء، والمسلم المستنير الذي يسبح بأسماء الله التسعة والتسعين يعرف تمام المعرفة أن هذه الأسماء ليست في الحقيقة سوى نخبة مختارة من صفات الله اللانهائية. ومن هنا لم يكن جوته ينوي أبدا استفزاز مشاعر المؤمن البسيط الذي يأخذ حرفيا بحديث الرسول القائل: «لله تسعة وتسعون اسما، من حفظها دخل الجنة»(224).

ولما كانت الصفات الإلهية غير محددة العدد، لم يجد جوته في تصور «مائة» أو «ألف» اسم للذات العلية شيئا غريبا أو منفرا. ويتضح لنا هذا من الحديث الذي أجراه الشاعر مع أكرمان حول أسماء الله المائة. ففي هذا الحديث أيضا نوه جوته للمرة الثانية بالصلة التي تربط تدينه بالإسلام، إذ قال الشاعر العجوز لصديقه ومريده في يوم 8 مارس من عام 1831، أي قبل عام واحد فقط من وفاته:

«يا بني العزيز، ماذا نعرف نحن عن فكرة الألوهية، وماذا نريد أن نقوله عن الجوهر العلوي بمصطلحاتنا المحدودة! إني إذا أردت أن أعبر عنه كالتركي (أي كالمسلم) بمائة اسم، فلا ريب في أني سأظل مقصرا، بل لن أكون قد قلت شيئا البتة إذا قارنت ذلك بصفاته اللامحدودة»(225).

ومن المحتمل كما يبدو من سياق الحديث كله، أن يكون التصور الإسلامي عن أسماء الله المائة قد أعاد إلى ذهن جوته فكرة أسبنوزا عن صفات الله، هذه الفكرة التي كان جوته نفسه قد أخذ بها إلى حد بعيد. فقد أكد أسبنوزا أن للإله الواحد أو الواحد الكلي (Hen Kai Pan) صفات وخصائص غير محدودة، ولا يستطيع البشر أن يعرفوا أو يتصوروا منها سوى عدد ضئيل ومحدود جدا. من هنا يكون الاكتفاء بصفة واحدة أو «اسم» واحد تحديدا غير مناسب تنطبق عليه أبيات «الديوان» القائلة:

أيتوقف الأمر على الاسم
بالنسبة لما لا يتجلى إلا في صمت!
إني أحب الجمال والخير
كما يصدران عن الله (226).

وكانت ملاحظات الشاعر عن أسماء الله المائة في أحاديثه مع أكرمان قد جاءت في سياق مناقشات طويلة استغرقت أياما كثيرة وامتدت من نهاية فبراير حتى مطلع مارس من عام 1831. وقد تطرقت هذه الأحاديث إلى تصور جوته عن القوى الغيبية، فأسهبت في الكلام عن الألوهية و«القضاء المحتوم» و«القوى المؤثرة في الخفاء» و «القوانين الأزلية» التي تحدد بها الذات الإلهية سعادتنا وشقاءنا. ومن ثم لم يكن من قبيل المصادفة أن يقع المرء هنا أيضا، أي في سياق هذه المناقشة التي تدور حول المسائل الأساسية التي يقوم عليها تدين جوته، على واحد من أهم الاعترافات المعبرة عن دين الشاعر العجوز نحو فيلسوفه الأثير أسبنوزا. ولا ريب في أن ورود أسبنوزا على الخاطر، قد ذكر جوته بالإسلام أيضا، وهذا أمر لا ينطوي على أي غرابة، نظرا لوجود شيء من التوافق بين عقيدة الإسلام وعقيدة الفيلسوف المحبب إليه [227][*73] ولن نجافي الحقيقة إذا قلنا إن توافق بعض جوانب العقيدتين هو الأمر الذي أتاح للشاعر أن يتحرك في محيط الدين الإسلامي بقدر كبير من الألفة والثقة كما يتضح ذلك من مؤلفاته.

ويتفق جوته مع أسبنوزا في الإيمان بأن الجوهر الإلهي يتجلى في الطبيعة، وذلك طبقا لمذهب الفيلسوف الذي تلخصه عبارته: الجوهر أو الطبيعة أو الله [*74]. ولما كان جوته على اقتناع تام بأننا لن نستطيع أبدا «التعرف بصورة مباشرة» على الألوهية، وإنما نستطيع أن نحس بحضورها وتجليها «في القبس المنعكس منها، وفي الرمز والمظاهر الفردية ذات الصلة بها»[228]، وبأن «كل ما هو فان ليس سوى صورة» للحي الصمد[229]، فليس ثمة شك في أن الإشادة بالحبيبة وبما تتركه من انطباعات لدى الشاعر كان المراد منه في واقع الحال هو التسبيح بعظمة الخالق نفسه وجلاله. وقد عبر جوته نفسه عن هذا كله تعبيرا واضحا في «التعليقات والأبحاث» عندما قدم في سياق حديثه عن الشاعر الصوفي الفارسي جلال الدين الرومي، تفسيرا يقوم على المسبحة الإسلامية. وتبين الفقرة التي سنذكرها بعد قليل أن شاعر «الديوان»كان يسعى في قصيدته التي أشاد فيها بزليخا إلى الاقتراب من التقليد الصوفي بالقدر الذي تسمح به إمكاناته:

«وبهذه المناسبة نلاحظ أن رسالة الشاعر الحق هي أن يعكس إحساسه بروعة العالم، وأن يكون أكثر ميلا إلى الإشادة والمديح منه إلى الذم والتذمر.

وتبعا لهذا فإنه يبحث دائما عن أسمى الموضوعات، وبعد أن يستعرض كل شيء يكرس عبقريته لتمجيد الله وحمده. والشرقي، على وجه الخصوص، يستشعر هذه الحاجة، لأنه يطمح دائما إلى بلاغة العبارة وفخامتها، ويعتقد أنه يجد ذلك على أكمل وجه في تأمل الألوهية، ومهما كان الأسلوب الذي يعالج به موضوعه، فلا يجوز لأحد أن يتهمه بالمبالغة.

وما يسمى المسبحة الإسلامية، التي يسبح عليها بأسماء الله التسعة والتسعين، هي وسيلة للتحميد والتمجيد. وهذه الأسماء تدل على صفات إيجابية وصفات سلبية تطلق على الجوهر الإلهي الذي لا يحيط به عقل[*75] ويدهش العابد ويسلم أمره لله وتطمئن نفسه. وبينما يخلع الشاعر الدنيوي على الأشخاص الممتازين صفات تبدو له في غاية الكمال، يلجأ الشاعر الذي نذر نفسه لتمجيد الذات الإلهية إلى الموجود غير المشخص، الذي يتغلغل منذ الأزل في كل شيء» [230].

لقد كان جوته نفسه، في المقام الأول، شاعرا «دنيويا»، إلا أنه، مع هذا، كثيرا ما يقتفي في «الديوان الشرقي» خطى الشعراء الذين كرسوا أنفسهم للتسبيح بحمد الله وتعظيم «الموجود غير المشخص الذي يتغلغل، منذ الأزل في كل شيء». وبهذا المعنى ينطبق عليه أيضا، إلى حد ما، ما قاله روكرت (Rueckert) عن «توأم» جوته الفارسي، حافظ الشيرازي، من وصف ينم عن الحكمة وسداد الرأي، وذلك حين يصف تعبيراته الحسية بأنها في الحقيقة متعالية على كل ما هو حسي:

«إنه حافظ، فهو حينما يتحدث عما هو غير حسي،
فإنما يتحدث عما هو حسي،
أم أنه، حينما يبدو كأنه يتحدث عن الحسي،
لا يتحدث إلا عما يسمو على الحس؟
إن سره لا يفوق الحس،
لأن حسيته فوق كل محسوس» [231]

وكان ريمر (Riemer)[*76]، العالم في اللغات القديمة وصديق جوته، قد وصف الحب الذي عبر عنه الشاعر في «الديوان الشرقي»بأنه ذو طبيعة «شرقية صوفية» كما حدده على النحو التالي:

«إنه، من ناحية، هو الحب لله الذي هو الحق والخير والجمال بأكمل

المعاني، ثم إنه، من ناحية ثانية، هو حب الطبيعة التي يتجلى فيها جل شأنه، ومن ثم فإنه حب لشخوص فردية حقيقية ونسوية على وجه الخصوص، تجلى سبحانه في جمالها الأنثوي»[232].

والمقصود بالطبيعة «الصوفية الشرقية»هنا هو التصوف[233] الإسلامي[234]. وترد تأملات جوته عن موضوع المسبحة الإسلامية في الفصل الخاص بجلال الدين الرومي، أي في سياق الحديث (في التعليقات والأبحاث) عن الشاعر الذي تعد مؤلفاته أنقى تجسيد للتصوف[235]. ويشي رجوته بتحفظ ملموس إلى معتقدات جلال الدين الرومي الدينية مرجحا أن يكون هذا الشاعر قد ألف ما ألف:

«ابتغاء نشر مذهب سري لم يكن هو نفسه يعرفه معرفة دقيقة. والواقع أن هدفه هو التعليم والتهذيب، ولكنه يسعى على وجه العموم من خلال عقيدة التوحيد، إن لم يكن إلى إشباع الشوق والحنين، فعلى الأقل لتهدئتهما والإيحاء بأن كل شيء سيستغرق في النهاية في الذات الإلهية[236] ويصفو فيها»

ويجدر بنا، في سياق الحديث عن قصيدة: «في إمكانك أن تتخفي في ألف شكل» أن نذكر أن التصوف يلجأ إلى مختلف الوسائل لاستثارة الوجد المؤدي إلى الاتحاد الصوفي بالله. وذكر أسماء الله الحسنى هو إحدى هذه الوسائل، أما الوسيلة الأخرى فهي الرقص الذي يؤديه الدراويش حول إنسان جميل يعد بمنزلة قبس من نور الله. وتذكرنا إشادة جوته بالحبيبة، وهي التي تقوم على مبدأ وحدة الوجود، بكلتا الوسيلتين المتبعتين في التصوف الشرقي. ولا ريب في أن جوته لم يكن أقل اطلاعا على أخذ بعض الصوفية بمبدأ وحدة الوجود من معاصره هيجل (Hegel) الذي ذكر في محاضراته عن علم الجمال (Aesthetik) أن:

«مبدأ وحدة الوجود الشرقي قد أدخله الفرس بوجه خاص في الإسلام وتوسعوا فيه. وهنا تنشأ من جانب الذات الشاعرة في المقام الأول علاقة ذات خصوصية معينة. فعندما يتوق الشاعر لمشاهدة الألوهية في كل شيء، وعندما يشاهدها بالفعل، يتخلى عن ذاته الخاصة، ولكنه يشعر بحلول الذات الإلهية في داخله الذي ازداد رحابة وتحررا، الأمر الذي يجعله يحس بتلك الغبطة الباطنة والسعادة الطليقة والنعمة الواسعة التي هي جميعا

من سمات الشرقي الذي ينسلخ عن فرديته ويستغرق استغراقا كاملا في الأزلي المطلق بحيث يشعر بأن الله حاضر وموجود في كل ما حوله. ومثل هذا الاستغراق الكلي في الذات الإلهية والحياة الهنيئة السكرى بحب الله هي تجربة صوفية أصيلة. وفي هذا السياق يتعين علينا الإشادة في المقام الأول بجلال الدين الرومي، فالحب الإلهي الذي ينسى فيه المرء ذاته ويفنى في الله فناء لا حد له بحيث يشاهد الواحد في جميع أرجاء العالم الرحب الفسيح ويرى في كل ما في الوجود دليلا على وجوده، كل هذا يمثل المركز الذي ينتشر على أوسع مدى في كل اتجاه»[237].

إن هذه الفقرة تبدو كأنها شرح لقصيدة: «في إمكانك أن تتخفي في ألف شكل.. .»[238]. إلا أن جوته لم يحس بأصداء وحدة الوجود عند جلال الدين الرومي وحده، بل سمعها عند غيره من شعراء الفرس، وعلى وجه الخصوص، عند شاعره المفضل «حافظ»الذي كان جوته يشعر بأنه أقرب إلى نفسه من جلال الدين الرومي. والواقع أن جل ما يقوله هيجل في حديثه عن «مبدأ وحدة الوجود الشرقي» الذي «أدخله الفرس بوجه خاص في الإسلام وتوسعوا فيه» يكاد يكون تعريفا بحافظ، الذي يرى أن «تجلي الألوهية في الموجودات»هو الذي يضفي على «الحياة الدنيوية المتمثلة في الطبيعة أو في البشر، ما تتسم به هذه الحياة من روعة». ولما كان هيجل قد عرف «الديوان الشرقي» معرفة جيدة، فمن الواضح أنه انتفع من العرض الذي قدمه جوته عن حافظ، سواء في قصائده أو في إطار «التعليقات والأبحاث». ولعل في ملاحظات هيجل التالية خير شاهد على هذا [239]:

«إن تجلي العقل المطلق في الظواهر الطبيعية والأحوال البشرية يمد هذه الظواهر والأحوال بالحيوية ويسبغ عليها في ذاتها الطابع العقلي، وهو يفضي كذلك إلى خلق علاقة متميزة بين الإحساس الذاتي للشاعر وروحه من ناحية، والموضوعات التي يتغنى بها من ناحية أخرى. وحينما تغمر هذه الروعة الروحية الوجدان ينال الطمأنينة والحرية، ويغدو مستقلا، مكتفيا بذاته، رحبا، عظيما،.. . كما يندمج مع مظاهر الطبيعة وما تزدان به من حسن وبهاء، بل ويتحد مع الحبيبة والساقي وما شابه ذلك، وينسجم مع كل ما هو أهل للإطراء والحب، وكل ما يضاعف الروحانية والغبطة والسعادة.. . وهذه السعادة الباطنة.. . هي التي يتميز بها الشرقيون ولاسيما الفرس

المسلمون، الذين يسلمون ذواتهم إلى الله وإلى كل ما يستحق الحمد والثناء بسرور وعن طيب خاطر، ولكنهم مع هذا التسليم يحافظون على جوهرهم الحر المستقل، الذي يحرصون أيضا في علاقتهم بالعالم المحيط بهم على صونه ورعايته.

وهكذا نرى في جذوة العاطفة لديهم أعظم وأوفر إحساس بالسعادة، وهذه الغبطة والسعادة تتردد فيها-من خلال الثروة الهائلة في الصور الناصعة الرائعة-أنغام الفرحة والجمال والسعادة التي تغمرهم. وعندما يتألم الشرقي ويصيبه الشقاء والتعاسة، نجده يتقبل ذلك باعتباره قدرا مكتوبا عليه، ويبقى محافظا على اتزانه دونما اكتئاب أو تبرم أو استياء. ومع أننا نجد في قصائد «حافظ» ما يكفي من الشكوى والتحسر على الحبيبة أو الساقي... الخ، إلا أنه، حتى وهو يعاني من فرط الألم، يظل راضيا خالي البال في الحزن والترح كما في الرضا والفرح. من ذلك مثلا ما قاله ذات مرة:

«جراء للحبيب على إشراق أنواره
(في فؤادك)،
احترق كالشمعة في عذاب (اللهيب)
وكن مبتهجا سعيدا.. .
إن الشمعة تعلم الضحك والبكاء، فهي تضحك ويزيد صفاء لمعانها حين يحرقها اللهب، بينما تذوب في الوقت نفسه بدموع ساخنة، إنها وهي تحترق، تنشر من حولها بريقا صافيا. والواقع أن هذا هو الطابع العام لهذا الشعر كله»[240].

ولربما عززت ملاحظات هيجل هذه عن حافظ وغيره من شعراء الفرس، اعتقاد جوته بأن «النار المقدسة»، التي كان قدماء الفرس يتعبدون بها الطبيعة، قد ظلت تطفو على السطح المرة تلو المرة في الشعر الفارسي[241]، وأنها «حافظت على توهجها دونما انقطاع»[242] وطوال قرون عديدة تحت رماد المعابد والهياكل القديمة لعابدي النار. «فعلى الرغم من كل ألوان التخريب والدمار» ظلت (هذه النار المقدسة) تتجدد وتتغذى في الشرق الأوسط على البقية الباقية من تراث العبادة القديمة للطبيعة[243].

أما عن مدى تأثير التصوف الإسلامي تأثيرا قويا ملهما في الشعر الفارسي، فليس ثمة شك في أن جوته لمس ذلك من خلال تمعنه في شعر

حافظ الذي عاش درويشا وشيخا صوفيا-أي عاش حياة روحية عميقة ثرية، كما أكد جوته في الفصل الذي كتبه عن «حافظ» في «التعليقات والأبحاث التي تعين على فهم الديوان». وقد شكل هذا التطور الخاص للشعر الفارسي، وهو الذي ميزه عن الشعر العربي في العصر الإسلامي[244]، عامل جذب مستمر لجوته، لا لأن هذه الخصوصية المتميزة لم تستبعد عنصر الهيام بالطية وبكل ما في الوجود من جمال، بل لأنها أتاحت تزيين عالم البشر بذكر الله والتسبيح بحمده، كما زانته بصورة مقتبسة من الطبيعة والأشياء «تسر العين وتنعش الحس»[245]. من هذا كله يتبين أن قصيدة جوته: «في إمكانك أن تتخفى في ألف شكل.. .»لم تكن-شأنها في ذلك شأن القصائد الأخرى في «الديوان»التي هي «قصائد صوفية شرقية» حسب شهادة ريمر (Riemer) السابقة الذكر-أقول لم تكن هذه القصيدة سوى صدى للنماذج التي حذا الشاعر الألماني حذوها واقتدى بها على قدر طاقاته وإمكاناته الباطنة. ومهما يكن الأمر، فإننا نتذكر هذه القصيدة التي يمدح فيها حبيبته عندما نطلع على قول المستشرقة آنا ماري شيميل:

«.. . إن ما يميز التصوف الأصيل عن حياة التقشف والزهد هو الحب.. . فأشعار الصوفية تكشف في كثير من الأحيان عن نوع من التردد والتأرجح بين الحب السماوي والحب الأرضي وعن الربط الساحر بينهما.. . وفي الشعر الصوفي يستطيع الشاعر أن يصف الله سبحانه بكلمات مألوفة في لغة الحب الخالص، وأن يستخدم بعد ذلك بقليل تعبيرات لا يمكن تفسيرها إلا في إطار وحدة الوجود»[246].

شاعر الديوان ودعوته لبعض المبادئ الإسلامية

في مرحلة «الديوان الغربي-الشرقي» اهتم جوته من جديد اهتماما شديدا بشخصية النبي (ﷺ). فقد عكف على دراسة سيرته الشريفة وأعماله بشكل مستفيض، وقرأ جل ما أتيح له من مصادر ومراجع قراءة جادة متعمقة[247] ومما يجدر ذكره في هذا السياق أنه قرأ في ربيع عام 1815 في حضرة الدوقة لويزة (ترجمة) بعض السور من القرآن الكريم. وتبين السطور التالية من رسالة السيدة شارلوته، أرملة الشاعر شلر، أن عددا كبيرا من السيدات المثقفات من حاشية قصر فايمار شاركن في الاستماع إلى هذه

القراءة، إذ ورد في هذه الرسالة:

«حظيت أمس بمتعة عظيمة. فقد كنا، أعني السيدة (صوفي) فون شارت Sophie v. sdhardt وأختي (كارولينه فون فولتسوكن) V.Caroline wolzogen بمعية جوته عند الدوقة. أما السيدة (شارلوته) فون شتاين (charlotte V. Stein)، فلم يسمح للأسف بالخروج. وقامت السيدة فون فيدل V.Wedel (كبيرة الأمناء في القصر) بتقديم الشاي دونما انقطاع. وهكذا كانت المجموعة قليلة العديد، وكان الحفل هادئا مريحا. وقد أسبغت علينا معرفة جوته بالشرق واطلاعه على أحواله متعة كبيرة، إذ عرفنا بهذا العالم الرائع.. . وكنا قد أبدينا الرغبة في الإصغاء إلى شيء من القرآن. وقد سعدت الدوقة بتلاوة جوته، ولم نكن نحن أقل منها سعادة» [248].

ويحتمل أن يكون يوم الثامن والعشرين من فبراير عام 1815 هو اليوم الذي تمت فيه تلاوة بعض السور من القرآن الكريم، وذلك عندما التأم جمع السيدات المحيطات بالدوقة لويزة للمرة الثانية للإصغاء إلى «قطع أدبية عربية ساحرة» من فم جوته، كما تخبرنا عن ذلك شارلوته فون شلر في رسالة أخرى تقول فيها:

«حشد جوته كل ما استطاع الحصول عليه من المكتبة ومن مجموعته الخاصة، وأخذ يلقي علينا القطع الأدبية التي اختارها حسب ترتيب عصورها، سواء من «كنوز الشرق» وغيرها من المصادر، أو من الترجمات الإنجليزية وما شابه ذلك». [249].

ومع أن شارلوته فون شلر لا تتحدث بصفة عامة إلا عن «قطع أدبية عربية رائعة» استمعت إليها مع السيدات اللائى كن معها، إلا أن هذا لا يمنع أن يكون جوته قد ألقى على سمعهن شيئا من ترجمة معاني القرآن الكريم بعد إلقائه لمنتخبات من الشعر الجاهلي. وكانت مجلدات «كنوز الشرق» التي استعارها آنذاك من المكتبة الأميرية تشتمل على الترجمة التي قام بها فون هامر للقرآن [250]. وتضمنت هذه الترجمة سورا عديدة بذل «فون هامر» جهدا كبيرا في ترجمتها على نحو يعطي تصورا عن ثراء الإيقاع في القرآن الكريم. ولاشك أن جوته كان شديد الاهتمام بهذه المحاولات الرامية إلى تحقيق ترجمة بليغة-للسور الأربعين الأخيرة من القرآن على وجه الخصوص، وأنه حاول التعرف على تأثير هذه المقاطع في

المستمعات إليه. ومن المحتمل أن يكون قد تلا عليهن أيضا على سبيل المقارنة شيئا من الترجمة النثرية الإنجليزية التي قام بها جورج سيل (George sale) لاسيما أن شارلوته فون شلر تتحدث عن «ترجمات إنجليزية». وقد رأينا من قبل أنه عرف هذه الترجمة الأخيرة في وقت مبكر من حياته، وأنه قدر مزاياها حق التقدير، وإن كان قد افتقد فيها، وفي ترجمة ميجرلن الألمانية (Megerlin)، «عاطفة الشعراء والأنبياء» [251] والواقع أنه لم تكن هناك ترجمة مرضية للقرآن يمكنه الاعتماد عليها والاطمئنان لها، ولذلك استعار من مكتبة فيمار في نوفمبر من عام 1815 نسختين أخريين من ترجمة القرآن. [252]. وعندما انكب في وقت لاحق على كتابة «التعليقات والأبحاث التي تعين على فهم الديوان» اعتمد على الترجمة الألمانية للقرآن الكريم التي قام بها تيودور آرنولد (Theodor Arnold) نقلا عن ترجمة جورج سيل الإنجليزية، واستشهد بها مرارا في هذه التعليقات، كما اعتمد على ترجمة أندريه دو روييه du Ruyer Andre الفرنسية [253].

غير أن محاولة جوته للتعرف على تأثير التراث الفكري العربي في وجدان الجمهور الألماني لم تقتصر على المجتمع السموي المحيط بالدوقة لويزه. فقد اغتنم كل فرصة أتاحتها له رحلاته إلى مناطق نهري الراين والماين في العامين 1814 و1815 للتحدث مع بعض الأصدقاء والعلماء عن المؤلفات الشرقية، وإلقاء نصوص شعرية مترجمة عن العربية والفارسية، بجانب ما دبجه هو نفسه من قصائد ذات طابع ومضمون شرقيين وقد أجرى كذلك أثناء إقامته في مدينة هايدلبرج (Heidelberg) مناقشات علمية مستفيضة مع المستعرب باولوس (H.E.G.Paulus)، وتبادل معه الرأي حول المعارف التي حصلها في دراساته المعمقة للشؤون العربية. كما أجرى في مدينة فيسبادن (Wiesbaden) أيضا أحاديث عديدة عن الشعر الشرقي الأصيل والشعر الذي يحاكي الطابع والمضامين الشرقية. ولعل أحاديثه مع صديقه الأصغر سنا بواسيريه (Sulpiz Boisseree) أن تكون خير شاهد على ذلك، إذ أورد بواسيريه في مذكراته فحوى العديد من هذه الأحاديث. وفي مدينة فرانكفورت، وفي «طاحونة الدباغين» [*77] (Gerbermuehle) على وجه الخصوص، تعاطف أفراد عائلة فيليمر وأصدقاؤهم مع ميول الشاعر نحو الشرق وأعربوا له عن تقديرهم العالي لشغفه بهذا العالم. وحتى الاحتفال

الكبير، الذي أعده له الأصدقاء المقيمون في فرانكفورت بمناسبة عيد ميلاده الخامس والستين، طغت عليه أجواء الشرق وترددت فيه قصائد الديوان التي انتهى من تأليفها في ذلك الحين [254]. ومن ناحية أخرى شارك المستشرقون من جامعة ينا (Jena) بدورهم في تبادل الأفكار، إذ كان له هناك وفي فايمار أيضا أصدقاء على حظ كبير من الثقافة-مثل كنيبل (Knebel) وفرومان، (Frommann) وريمر (Riemer) وفوكت (C.G.Voigt) وفون مولر (F.V.Mueller) وكثيرين غيرهم ممن ساندوه مساندة قوية في الجهود التي بذلها للإلمام بأحوال الشرقين الأدنى والأوسط. أضف إلى ذلك أن الضيوف الذين كانوا يمرون بمدينة فايمار ويزورونه في بيته كانوا يحثونه على أن يقرأ عليهم قصائد الديوان التي انتهى من نظمها، وأن يتحدث معهم عن مشروع الديوان بأكمله..

ويمكن القول إن فكرة كتابة «التعليقات والأبحاث» لم تكن هي وحدها حصيلة تجارب الشاعر بين سنتي 1814 و 1818، وإنما حددت هذه التجارب أيضا شكل التعليقات ومضمونها. وعندما كتب الشاعر هذا القسم النثري من «الديوان الشرقي» لتحقيق فهم أفضل «لأشعار الديوان»، كانت تطوف في ذهنه، كما يقول هو نفسه في «مقدمة التعليقات»، «الأسئلة والاعتراضات التي وجهها إليه المستمعون والقراء الألمان» في تلك الحقبة. ولقد طالما عانى مرارة خيبة الأمل وهو بعد أديب في مقتبل العمر من سوء فهم الجمهور لمؤلفاته، ولذلك لم يشأ أن تتكرر هذه المعاناة مع «الديوان الشرقي»أيضا، وعقد العزم في هذه المرة «على تقديم الشروح والإيضاحات والإشارات الكافية إلى المصادر والمناهل التي استقى منها، بغية تيسير الفهم المباشر لدى القراء الذين لا يعرفون عنه إلا القليل» [255]. وهكذا عقد العزم على ألا يحول شيء دون (أن يحظى الديوان الشرقي) «بالانطباع الجيد». ويرجع الفضل إلى نية جوته هذه في تأليف «التعليقات والأبحاث». ومن الأمور التي لها دلالتها هما أنه لا يتحدث فيها إلى قرائه حديث العالم الخبير-وإن كان في تلك السنوات قد بلغ هذه المرتبة أو كاد-بل فضل أن يتخذ في ما يرويه دور المسافر الذي رجع من رحلة بعيدة فراح يروي لأصدقائه ما صادفه من أمور مدهشة مثيرة، ويمنعهم بما جلب لهم من (هدايا) وأشياء نفيسة. ورغبة منه في الدعوة (للتعرف على) البلدان

الإسلامية وتحبيب جمهور القراء في (تراثها وأدبها) [*78]، «تقمص دور تاجر يعرض سلعته بسرور ومودة، ويسعى بكل الطرق لجعلها مقبولة مرضية» [256]. وانطلاقا من افتراضه رضا القراء، راح جوته يعرب عن أمله في «ألا يؤاخذه أحد على العبارات التي يعرض فيها أو يصف، بل ويمتدح بها أيضا سلعته [257].

ومع ذلك لا يمكن الادعاء بأن جهود جوته لإرضاء الجمهور الألماني كانت مثمرة أو موفقة، فلم يستطع معظم القراء إدراك المضامين والمعاني التي انطوى عليها الكتاب، ولذلك ظل تداوله، لفترة طويلة، محصورا في نخبة ضئيلة من أرباب المعرفة والاختصاص. ولم يتم توزيع الطبعة الأولى من «الديوان الشرقي» حتى بعد مضي مائة عام على صدورها. وبقيت الغالبية العظمى من القراء-على الرغم من التعليقات والأبحاث التي تعين على فهم الديوان»-على إحساسها بأن هذه المجموعة الشعرية غريبة عنها كل الغرابة، ولم تفهم ما يقصده جوته من وراء تعريفها بها. وعمت الحيرة الجميع، وشملت حتى أولئك الذين شغفوا بإنتاج جوته الأدبي في طور الشباب وقدروا كتاباته في مرحلته «الكلاسيكية» التي بلغ فيها غاية نضجه تقديرا عاليا. وكان من الطبيعي أيضا أن يعمق موقف جوته الإيجابي من الإسلام سوء الفهم الذي استقبل به الديوان الشرقي. فالمتزمتون من المسيحيين شعروا بأن جوته يستفزهم، وأن إطراءه للإسلام قد تعدى كل الحدود، كما تصور بعض المسلمين من قراءتهم للديوان أن صاحبه واحد منهم، وأن ظروفهم لم تسمح له بأن يعرب عن ذلك صراحة[258].

ولا ريب في أن اقتراب شاعر الديوان من الإسلام قد بلغ ذروته في تلك العبارة التي جاءت في إعلانه عام 1816 عن قرب صدور الديوان، العبارة التي سبق أن استشهدنا بها وقال فيها إنه «لا يتنصل من مظنة اعتباره مسلما» [259]. وربما يكون من دواعي إساءة الفهم أيضا ما أعلنه الشاعر في سن السبعين من أنه يفكر تفكيرا جادا في «أن يحتفل في خشوع بتلك الليلة المقدسة التي أنزل فيها القرآن على النبي [260]. مجمل القول أن هذه التصريحات قد أسيء فهمها. فالمطلعون على تراث جوته الفني يرون أن القول بأن شاعر الديوان كان بالفعل مسلما مستترا وأنه أراد أن يرتد عن المسيحية علنا، أمر غير وارد ولا معقول، ولعل الرباعية التالية، التي استوحاها

جوته من مثل فارسي شائع ورد في ديوان سعدي الشيرازي «كلستان»[*79] (روضة الورد) أن تكون خير دليل على أن هذه الردة عن المسيحية لم تخطر على بال جوته. فهو يقول في هذه الرباعية:

حمار يسوع

حتى ولو ساقه أحد إلى مكة نفسها،

لن يكون أحسن حالا،

بل سيظل دائما حمارا [261].

وهناك ما يرجح أن تكون الحالة البشرية بوجه عام هي المقصودة بهذا المثل. ومهما يكن الأمر في تفسير هذه الأبيات، فإن هذا المثل وثيقة تشهد على إيمان جوته بأن مصير كل مخلوق محدد سلفا. أما عن موقف مؤلف «الديوان» نفسه، فليس ثمة شك في أنه احتفظ بتسامحه الذي لم يتقيد بأي عقيدة. فهو يقدس الإنجيل والقرآن معا، كما يقدر قادة البشرية مثل إبراهيم وموسى وسقراط والمسيح ومحمد وأسبنوزا، على الرغم من كل ما بينهم من اختلافات، وهو معجب بهم أشد الإعجاب، وينظر إليهم بوصفهم «المبلغين الملهمين» للإرادة العلية. إن الذي بدا لجوته أمرا ضروريا وأراد تحقيقه من خلال «الديوان الشرقي» هو إقامة جسر فكري يصل الغرب بالشرق.

ويصادف المرء في العديد من صفحات «الديوان» دعوات غير مباشرة لحسن الجوار بين أبناء ديانات التوحيد، بل بين أبناء جميع الأديان. ولقد بدا له «كتاب الحكم» خير مكان للدعوة إلى حسن الجوار، ولذلك راح يقول هناك بنبرة تنطوي عل هدف تربوي:

لو كان الله جارا سيئا

مثلي ومثلك،

وترك كل امرئ كما هو،

لكان نصيبنا من الشرف أقل نصيب [262].

وبالطبع لم يغب عن جوته أن عصره لم يبلغ درجة النضج الأخلاقي التي تسمح بحسن الجوار هذا. ولكنه لم يترك الأمور تثبط من عزيمته على العمل في هذا الاتجاه، فقد دأب بوجه عام على فعل الخير من أجل الخير ذاته. غير أنه كان يضع أمله في المستقبل، كما يتبين لنا من رباعية

«كتاب الحكم» (...) التالية:

افعل الخير لأجل الخير وحده !
ثم سلمه لنسل من دمك،
فإذا لم يجن أولادك منه
فهو لن يخلف للأحفاد وعده [*80].

وقد قلنا في مناسبة سابقة أن علاقة جوته المتميزة بالقرآن-هذا الكتاب (العزيز) الذي كان «يفرض» [263] عليه، المرة تلو المرة، توقيره واحترامه- نقول إن هذه العلاقة تكمن إلى حد كبير في مقدرته على استيعاب التراث العظيم بطريقة شعرية. والقرآن-الذي يمثل في العربية ذروة الإعجاز البياني- يفقد عند ترجمته إلى اللغات الغربية قدرا كبيرا من بلاغة هذا الإعجاز، لأن التأثير القوي الجارف لهذا الكتاب يرتبط باللغة العربية. وقد كان للغة القرآن الكريم على الدوام، كما أكدت المستشرقة آنا ماري شمل (Annemarie Schimmel)، «قوة شديدة التأثير على الأمة الإسلامية»:

« .. فحتى أولئك الملايين من الرجال والنساء، الذين لم يكونوا يفهمون كلمات القرآن، كانوا يشعرون شعورا أكيدا بأنها كلمات إلهية، وكانوا يحيون معه وبه.. .» [264].

وكان ترتيل القرآن الكريم:

«وسيلة مهمة لارتقاء الروح إلى حالة صوفية (تشعر فيها بالطمأنينة والطهر والصفاء).

وعندما يرتل هذا الكتاب (العزيز) بصوت عذب منغم، يسمو إيقاعه بنفوس المؤمنين إلى أجواء علوية، ويفتح أمامهم آفاقا جديدة لإدراك معانيه»[265].

وترى «آنا ماري شمل» أيضا أن «صعوبة» ترجمة النصوص ذات المضامين الباطنية تكمن في «البنية المتميزة للغة العربية» لأن:

«التجاوب الذي يضفي على الجملة العربية روعتها، يضيع في سياق الترجمة، كما تضيع أيضا الإيحاءات الكثيرة المستترة التي تكمن في كل جذر عربي وتثير لدى العارفين مختلف الداعيات والتجارب التاريخية والدينية والبلاغية [266]. وعندما أذاع فون هامر شيئا من ترجماته للقرآن أكد أن:

«القرآن ليس دستور الإسلام فحسب، وإنما هو أيضا ذروة البيان العربي. فسحر اللغة العظيم (.. .) يشهد على أن القرآن (الكريم) هو وحي من الله (.. .) وأن محمدا (ﷺ) لم ينشر سلطانه على قومه بالسيف، بل نشره في المقام الأول بإعجاز الخطاب. فالكلمة الحية التي فاقت القصائد السبع (...) المعلقة على جدار الكعبة، لم يكن من الممكن أن تكون ثمرة قريحة بشرية، بل تحتم أن تكون كلمة نطقت وكتبت منذ الأزل في السماء. ومن هنا فإن القرآن هو وحي من الله.

وأصدق ترجمة له ستكون هي تلك الترجمة التي لا تصرف جهدها للتعبير عن الروح فحسب، وإنما تسعى لمحاكاة شكل الخطاب وإيقاعه أيضا. واقتناء النص من حيث الإيقاع والرنين شرط لا غنى عنه في مثل هذه الترجمة. أضف إلى هذا أن السحر العظيم الذي نحسه في الشعر العربي لا يكمن في الصورة والحركة فحسب، وإنما يكمن فيما تنطوي عليه وحدة القافية من روعة أيضا، فهذه تدوي في الأذن العربية دوي الصفارة الساحرة حقا [*81]. ولكي يكون في الإمكان تقديم ترجمة للقرآن صادقة بالقدر المستطاع، ينبغي على الترجمة أن تحذو حذو النص الأصلي، لا من حيث تسلسل الأفكار فحسب، بل من حيث النبرة أيضا، أي ينبغي أن تحاكي الإيقاع الذي يأتي في نهاية الآيات، وهذا ما لم تأخذ به الترجمات (الغربية) المعروفة لنا حتى الآن. والواقع أنه لا توجد لغة أوروبية يمكنها أن تستجيب لهذه الشروط والمتطلبات استجابة اللغة الألمانية.. . [267].

والحق أن «فون هامر» لم يفلح في تحقيق مشروعه الطموح إلى ترجمة القرآن الكريم إلى الألمانية وفق الشروط المذكورة فيما سبق. [268] ولكن لاشك في أنه قد استطاع أن يعطي القراء فكرة معينة عن إعجاز البيان القرآني (.. .) ولعل في نقله للرؤى المصورة لنهاية العالم ويوم الحشر والحساب خير دليل على ذلك، إذ عكست هذه الرؤى، حتى في ترجمتها الألمانية، شيئا من عظمة الصور وروعة الإيقاعات (.. ..) [*82]

والثابت أن جوته لم يعتمد أثناء تأليفه «للتعليقات والأبحاث» على ترجمة «هامر»، وإنما استعان بالترجمة النثرية للقرآن التي قام بها تيودور آرنولد (Theodor Arnold) نقلا عن ترجمة جورج سيل (George Sale) الإنجليزية. وسواء كان اعتماده على هذه الترجمة أو تلك، فإن النص القرآني الطويل

الذي سنورده فيما بعد، والذي بدأه جوته بالتنويه بالمعاني الأساسية التي تصور أن السورة الثانية، وهي سورة البقرة، تنطوي عليها، مأخوذ من ترجمة آرنولد وإليك ما يقوله جوته في إحدى فقرات «التعليقات والأبحاث» التي جعل عنوانها «محمد»:

«.. وإذا أردنا الإيجار، أمكننا القول إن كل مضمون القرآن (الكريم) موجود في بداية السورة الثانية، وهاك نصها:

«.. **ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين، الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون، والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون، أولتك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون، إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون، ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم**»[269]. (الآيات 2- 7، البقرة)

ويواصل جوته حديثه قائلا:

«**وهكذا يكرر القرآن هذا المعنى، سورة بعد سورة. ويتوزع الإيمان والكفر العالم الأعلى والعالم الأدنى، والجنة والنار: إما للمؤمنين أو للكافرين**» (.... .)

والواقع أن أصعب المشاكل التي تواجه الإنسان الغربي المهتم بالقرآن والعاكف على فهم مضمونه، إنما تكمن في الصور المتكررة التي يصور بها القرآن الجنة والنار بعبارات تنطوي على الترغيب أو الترهيب. ولو أغضينا النظر عن التلميحات العامة، كتلك التي وردت في الفقرة التي اقتبسناها قبل قليل من الفقرة المعنونة باسم «محمد»(ﷺ) في «التعليقات والأبحاث»، فإن الأمر اللافت للنظر هو أن جوته قد تحاشى تماما ذكر موضوع النار في «الديوان الشرقي»، وركز جل اهتمامه على موضوع الجنة التي بشر القرآن بها المؤمنين. لقد خلبت الصور التي يقدمها القرآن الكريم عن الجنة لبه وفتنت قريحته أكثر بكثير من صور النار. فالآيات القرآنية، التي سبق له قراءتها في «كنوز الشرق» مترجمة إلى الألمانية على يد «فون هامر»، قد تركت بغير شك بصماتها على صور الشاعر عن الجنة في قصائد «الديوان الشرقي» (.. ..) [*83] وتجدر الإشارة هنا إلى أن القرآن (الكريم) نفسه ينوه، بين الحين والحين، بأن تصويره للجنة لا ينبغي أن

يؤخذ على نحو حرفي، وإنما ينبغي أن يؤخذ على أنه «مثل»: فالآية الخامسة عشرة من السورة الكريمة رقم 47، (سورة محمد) تقول: «**مثل الجنة التي وعد المتقون** (.. .)» [(*84)] وهل كان في الإمكان وصف المتع والمسرات السماوية وتقريبها للأذهان بطريقة أخرى غير طريقة استخدام المسرات والأماني الدنيوية؟

وإذا كان القرآن يعبر عما يبشر به بصيغ استعارية، أي بصور بلاغية وفنية تيسر على القارئ إدراك ما هو إلهي، فإن هذا أمر لا ينطوي على أي مشكلة بالنسبة للمثقف العربي.

أما بسطاء الناس، فإن الأمر معهم مختلف، لأنهم يأخذون هذه البشائر على نحو حرفي.

ومهما كانت الحال، فإن تكرار عبارة «**فبأي آلاء ربكما تكذبان**» (في سورة الرحمن) كفيل، إلى جانب رنين الوزن وجماله، بأن يفرح المؤمنون عند سماعهم لها. وإذا أضفنا إلى ذلك قوة التأثير الذي تتركه الصورة التجسيمية للجنة، عندئذ يصل تأثير هذه العبارة حد الابتهاج والنشوة. ولكن ترجمة «هامر» لا تعبر عن ذلك كله، ولا حتى بالكاد (.. .).

ولما كنا تحدثنا عن الصور الاستعارية في القرآن الكريم، فيجدر بنا أن نذكر أيضا أن السورة الثانية، وهي سورة البقرة، التي كان جوته يقدرها تقديرا عظيما، قد نوهت بأن المؤمنين سيرزقون في الجنة رزقا «متشابها»، أي رزقا يشبه ما كانوا يرزقونه في الحياة الدنيا [(*85)]. فالآية الخامسة والعشرون تقول:

«**وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجري من تحتها الأنهار كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذي رزقنا من قبل وأتوا به متشابها ولهم فيها أزواج مطهرة وهم فيها خالدون**».

وسوف نتحدث فيما بعد عن دلالة هذه الآية القرآنية (الكريمة) بالذات، بالنسبة للعديد من قصائد جوته عن الجنة. ولا ريب في أنه قد تبين لنا الآن، من مجمل ما سقناه هاهنا من نصوص [(*86)]، أن الأمر كان بحاجة إلى حدس ملهم كالحدس الذي توافر عند جوته، لكي تستوحى من هذه النصوص الصعبة الإدراك على الغربيين، قصائد زاهية الألوان كالقصائد التي ضمها «الديوان الشرقي» بين دفتيه.. [(270)]

إسلاميات في «كتاب الفردوس»

في عام 1816 وردت في الإعلان عن قرب صدور «الديوان الغربي-الشرقي» هذه العبارات التي تصف الكتاب الأخير من الكتب الاثني عشر الشعرية التي يتألف منها «الديوان»:

يشتمل «كتاب الفردوس» على السمات المميزة للفردوس عند المسلمين، وعلى فضائل الورع والتقوى المؤهلة للتمتع بالنعيم الموعود. ويجد القارئ هنا قصة أصحاب الكهف، حسب الروايات الشرقية المأثورة، وغيرها من القصص التي تعبر، بنفس المعنى، عن السعادة التي ينطوي عليها تفضل النعم السماوية على النعم الدنيوية. وفي ختام الكتاب والديوان كله يودع الشاعر أمته [271].

وإذا كان جوته قد أبرز هنا قصيدتي «أهل الكهف» و «طابت ليلتكم» على وجه الخصوص فلم يكن ذلك من قبيل المصادفة، لأنهما كانتا أولى القصائد التي تناول فيها موضوع الجنة، وكانتا بمنزلة البذرة الأولى التي تفتق عنها بعد ذلك«كتاب الفردوس»، ولقد أعجب جوته إعجابا شديدا بقصة أهل الكهف، إذ عثر فيها على وجوه شبه عديدة تجمع بينه وبين أبطال القصة. وقد انشغل بكتابة قصيدة عن هذا الموضوع منذ منتصف ديسمبر من عام 1814 عندما اطلع في مدينة ينا (Jena) على المصدر العربي للقصة في «كنوز الشرق» [272]، وبدأ في نظم القصيدة القصصية الكبيرة في مدينة فايمار في يوم 29 ديسمبر من عام 1814 على وجه التحديد، ولم ينته من صياغتها صياغة نهائية إلا في مايو من عام 1815 في مدينة فيسبادن.

ويتبين من الشروح الخاصة «بالديوان» أن الخطوط الأساسية لقصيدة جوته عن «أهل الكهف» مطابقة لما رواه المصدر العربي (أي مع رواية وهب بن منبه المترجمة في «كنوز الشرق»، وقد ذكر هذا المصدر الآية القرآنية الكريمة التي استقى منها القصة، أعني الآية الواردة في السورة الثامنة عشرة، وهي «سورة الكهف» [273]. والأمر الذي يهمنا هنا هو أن جوته، ومن قبل أن تختمر في داخله فكرة تأليف «كتاب الفردوس»، قد تأثر بهذا المصدر العربي تأثرا شديدا اهتزت له مشاعره، بحيث لم يستوح منه قصيدة «أهل الكهف» بل وقصيدة «طابت ليلتكم !» التي تعد إحدى روائعه المعبرة

عن اعتراف ذاتي بالغ الخصوصية. إن الشاعر يبدو في هذه القصيدة وكأنه واحد من أهل الكهف السبعة، أي من أولئك السبعة الذين تقول القصة عنهم إنهم كانوا «مقربين من القصر»، وأنهم فضلوا أن يتحملوا غضب الملك وعقابه لهم على أن يضحوا بعقيدتهم.

و «طابت ليلتكم» قصيدة يودع بها الشاعر الألماني قومه ومعاصريه، ويعلن فيها اعتزاله للحياة الأرضية. وتعبر الأبيات بنوع من الرؤية التي تشبه الحلم، عن الصورة التي يود أن تتذكره بها الأجيال المقبلة: صورة الإنسان الذي ارتفعت عنده المبادئ والمعتقدات التي آمن بها فوق كل المتع والخيرات الدنيوية، وفوق الحياة والسلامة والأمن، كما تعبر عن ثقته بأنه-كأهل الكهف-سيفوز برحمة الله وحفظه ورعايته فيدخل الجنة وينال نعيم الفردوس.

طابت ليلتكم (*87)

نامي الآن، أيتها القصائد العزيزة
على صدر شعبي
ولينشر جبريل بفضله
سحابة مسك
فوق الجسد المكدود
حتى يمضي الشاعر، وهو معافى
مرح-كالعهد به-وودود
فيشق الصخر
ويجوب سعيدا
مع أبطال كل العصور
جنات الخلد الواسعة
حيث الجمال المتجدد على الدوام
ينمو دوما في كل مكان
فتسر به الجموع
ويحق حتى للكلب الأمين
أن يدخل مع سادته
جنات الخلد

وخلافا للقصة[*88] التي تروي أن جبريل هو الذي شق الصخور ليحتفظ النيام السبعة بشبابهم وعافيتهم، ويتعهد الشاعر نفسه هنا بهذا العمل«فيشق الصخر». وهكذا يتحول الموضوع إلى رمز معبر عن الرسالة التي يؤديها الشاعر، هذا الشاعر ذاته المتجدد الشباب بشكل غامض يصعب تفسيره، والذي يفتح النوافذ ويزيح الشاعر ليهب نسيم الشرق وينفذ نوره الوضاء في عالم الغرب الرطب المقبض-المنكفئ على ذاته-فيحتفظ قومه بالعافية ويجددوا حياتهم الروحية..

وحينما يصف جوته نفسه، في البيت السابع، بأنه يؤدي رسالته هذه وهو«مرح-كالعهد به-وودود»، فلا ريب في أن هذا الوصف يصور طبيعته المحبة للبشر، وعقيدته الدينية التي يكمن أساسها الفكري في«أخلاق» أسبنوزا. وقد ذكرنا في مناسبة سابقة أن الغبطة عنصر أساسي في تدين جوته، وذلك انسجاما مع اعتقاد أسبنوزا بأن:«السلوك القويم والفرح أو الغبطة» أمران ضروريان وملازمان للحب الإلهي القائم على العقل [274]. ومن هنا يؤكد البيت التاسع على«السعادة» والبيت الثاني عشر على«الجمال».

وعندما يتحدث جوته، بما يتفق مع طبيعته الودية اللطيفة المعشر، عن أمنيته أن«يجوب سعيدا / مع أبطال كل العصور/ جنات الخلد الواسعة»، فلا شك في أن قارئ«الديوان الشرقي» يمكنه أن يستنتج من: لك أن الشاعر يمني نفسه هاهنا بأن يحظى بالتحدث مع النبي محمد (ﷺ) في الجنة، حتى وإن لم يرد في النص ذكر لبطل محدد من«أبطال كل العصور».

أضف إلى هذا أن الصياغة تفسح مجالا واسعا للتفكير في عظماء آخرين كان جوته يراهم في صورة الأبطال، مثل نابليون الذي قال عنه (أي جوته) ذات مرة أن«التحدث إليه» كان من أكبر المتع التي جربها في حياته[275].

وحينما يصور جوته الجنة، فإنه يبقى، في كل التفصيلات متسقا تمام الاتساق، لا مع معتقداته الشخصية فحسب، بل ومع تصوره الطبيعي للكون. فهو، خلافا للصورة القرآنية، لا يرى في«الجنة والنار» أو«العالم العلوي والعالم السفلي» طرفي نقيض، لأن نظرته للكون تقوم على مبدأ أسبنوزا الأساسي الذي يؤكد أنه ليس في وسع الإنسان أن يدرك أكثر من صفتين اثنتين فقط من الصفات الإلهية اللانهائية[*89]، وهما الفكر[276] والامتداد[277]. وقد انعكست صفة الامتداد في القصيدة في رؤية جوته

للفردس باعتباره دائم الامتداد، إذ نجده يقول فيها: «حيث الجمال المتجدد على الدوام / ينمو دوما في كل مكان.. .». ولا مراء في أن فردوسا يتسم بالصفات التي يصفه بها جوته يختلف، بسبب نموه وامتداده الدائمين، اختلافا كبيرا عن الوصف القرآني. كما أن رؤية جوته للكون (أو نظرته الكوزمولوجية) لم تسمح بأي تحديد مكاني للفردوس خلافا للمأثور الإسلامي [*90]. وتجري الأمور عند جوته على نحو مختلف أيضا: فلكي «تسر به الجموع» تنمو رحاب الفردوس وترداد سعة في كل الاتجاهات! ومن هنا لا يسبغ البيتان الأخيران: «ويحق حتى للكلب الأمين / أن يدخل مع سادته- جنات الخلد»، على القصيدة طابعا ختاميا مرحا فحسب، بل يهدفان إلى تأكيد المساواة أيضا كما يتضح من خلال البيت السابق عليهما الذي يقول فيه الشاعر إنه ينبغي «للجموع» قاطبة أن «تسر» بجنات الخلد. وقد استحق «الكلب» دخول الجنة بسبب سجية واحدة لا تقدر بثمن، ألا وهي الوفاء! ومع أن الحديث عن دخول الكلب الأمين رحاب الجنة قد مكن الشاعر من تجنب أي خاتمة انفعالية عالية النبرة لقصيدة «طابت ليلتكم!»، فصاغها صياغة تنطوي على روح الدعابة، فقد ابتعدت القصيدة بعدا تاما عن شبهة التجديف. إن اختيارها لتكون خاتمة لكل قصائد «الديوان»، والعمة الباطنية الحميمة المنبئة في أبياتها، تبين بما لا يدع مجالا للشك أن جوته يعبر فيها عن تجربة باطنية عميقة الأغوار (.. ..) وقد صممت قصيدة «طابت ليلتكم!» منذ البداية، لتكون «قصيدة وداع» يودع بها الشاعر قومه، وكانت هي القصيدة الختامية حتى في «الديوان الألماني» الذي صدر في نهاية مايو من عام 1815 مشتملا على مائة قصيدة، أي أنها كانت في ترتيب الأرقام هي القصيدة المائة. وقد جاءت قبلها مباشرة قصيدة «أهل الكهف» محتلة المرتبة التاسعة والتسعين، وبذلك تأكدت منذ البداية علاقة الارتباط الوثيق بين القصيدتين، وظلت هذه العلاقة قائمة حتى بعد أن انتهى جوته من نظم قصائد «كتاب الفردوس» بأكملها وظهوره-أي «كتاب الفردوس»-مشتملا على العديد من القصائد الجديدة التي تتناول موضوع الفردوس. وهنا أيضا أدرجت القصيدة بحيث تسبق قصيدة «أهل الكهف» مباشرة. ومن جهة أخرى حقق دخول «الكلب» الصغير الذي سبق ذكره رحاب الجنة ترابطا موضوعيا بين قصيدة «أهل الكهف» وقصيدة أخرى من محيط القصائد

التي تدور حول موضوع الجنة (أو الفردوس)، وهي قصيدة«حيوانات محظوظة» التي كتبها الشاعر في الثاني والعشرين من فبراير من عام 1815. والواقع أن جوته قد كتب هذه القصيدة أيضا بعاطفة باطنية صادقة قد لا تبدو واضحة من أول نظرة إليها، كما أن شراح«الديوان» والمعلقين عليه لم يفطنوا إليها تماما حتى الآن.

وعند التمعن في تاريخ نظم القصائد التي تتناول في مجموعها موضوع الجنة، نجد من اللافت للنظر أن جوته قد نظم قصيدة«حيوانات محظوظة»، وقصيدة«نساء مصطفيات»[*91] بصيغها الأولية المتعددة، في وقت سابق على الحقبة التي ألف فيها قصيدته«رجال مؤهلون»[278][*92]، هذه القصيدة الرائعة، التي كانت، خلافا للقصائد المخصصة للنساء والحيوانات الموعودة بدخول الجنة، قد انطلقت من حدث تاريخي مهم في حياة النبي (ﷺ)، وهو انتصار المؤمنين على مشركي مكة عام 623 م، أي في السنة الثانية من هجرته (ﷺ) من مكة إلى المدينة.

وكان جوته قد قرأ الكثير في كتب السير التي ألفها ريبندر (Rehbinder) وأولزنر (Oelsner) وبولان فلييـر (Boulain villiers) وتوربين (Turpin) عن الظروف التي أحاطت بهذه المعركة الحاسمة، معركة بدر، والأهمية التاريخية التي انطوت عليها[279]. وقصيدة«رجال مؤهلون» تستلهم موقف النبي (ﷺ) عندما بشر الذين استشهدوا في سبيل الله بحياة خالدة في الجنة. وقد أخذ الشاعر الصور التي تصف نعيم الجنة من آيات قرآنية كان قد قرأ ترجمتها في«كنوز الشرق»[*93].

وإذا أردنا الدقة، فالواقع أن قصيدة«رجال مؤهلون» تمثل العمل الإيجابي الوحيد الذي يشارك به جوته في موضوع«الجهاد في سبيل الله».

حيوانات محظوظة في«كتاب الفردوس»

كان جوته قد اطلع في أيام صباه على عدد من التصورات الإسلامية عن الجنة، وذلك قبل أن يتناولها بالتشكيل الأدبي في«الديوان الشرقي» بسنوات كثيرة.

لقد أحاط الشاعر في وقت مبكر بالتصور السائد في العالم الإسلامي بأن ثمة«حيوانات محظوظة» فازت بدخول الجنة. وتحصل على معلوماته

هذه من واحد من أحب الكتب إليه، وأعني به ذلك الكتاب الذي ذكره في سيرة حياته«شعر وحقيقة» تحت عنوان مختصر هو:«رحلات دابر» (Dappers Reisen). فقد وصفه مرارا وتكرارا بأنه كتاب أغنى«مخزون حكاياته الشعبية» التي كان يحدث بها أصدقاء حقبة الشباب [280](.. .). وكان هذا الكتاب، الذي جمع مادته الطبيب والجغرافي الهولندي أولفرت دابر (Olfert Dapper)، المتوفى عام 1690، من أعظم الكتب أهمية بالنسبة لأولئك الأوروبيين الذين عاصروا تنامي العلاقات التجارية فكان الشباب والشيوخ يستمتعون بالصور واللوحات الوصفية التي يقدمها عن بلدان آسيا وأفريقيا، وهي صور شائقة ولوحات طريفة انتخبها من مصادر مختلفة.

وقد اشتمل كتاب دابر هذا على«وصف مسهب للمناظر الطبيعية في بلاد العرب» واطلع جوته أثناء قراءته لهذا الوصف المسهب على الزعم القائل بأن النبي محمدا (ﷺ) كان يعتقد بأن الحيوانات أيضا، مثلها في ذلك مثل بني البشر، ستعاقب على سيئاتها وتجازى عن حسناتها يوم الحساب، لأن للحيوانات أيضا عقلا وروحا. ويتحدث دابر عن ذلك قائلا:

«محمد (ﷺ) ينسب للوحوش نفوسا عاقلة».«إن محمدا (ﷺ)(.. .) لا ينسب للحيوانات الوحشية الخرساء روحا مدركة وعقلا مشابها لعقل الإنسان فحسب، بل يتنبأ لها أيضا بأنها ستجازى يوم البعث عما ارتكبت من سيئات وما قدمت من حسنات. فكما (.. .) يقول (...) القرآن:«وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم إلى ربهم يحشرون».. . [281](الأنعام-الآية 38).

ويواصل دابر حديثه قائلا إن الفقهاء المسلمين قد اختلفوا بعد وفاة النبي (ﷺ) حول دخول الحيوانات نفس الجنة التي سيدخلها بنو البشر، وحول وجود جنة خاصة بها، أو صيرورة الحيوانات من جديد إلى تراب:

«ونحن نجد هذا الاعتقاد (بأن الحيوانات أيضا ستبعث يوم الحساب) في كتابات العديد من العلماء المسلمين الأوائل، مثل الكسائي [*94] ووهب[*95] وكعب [*96] والعباس [*97] وآخرين غيرهم. ولكنهم يختلفون حول دخول الحيوانات الفائزة بالرحمة، جزاء لها على ما قدمت من أعمال خيرة، نفس الجنة التي وعد بها البشر أو أقامتها في جنة أخرى. إن الكثيرين منهم يعتقدون أن هناك جنة واحدة للجميع. أما الذين ينفون ذلك فينقسمون إلى

فئتين. فئة ترى أن الحيوانات ستقيم في مكان مخصص لها وفق ما قدمت من أعمال، ويخصون عشرة منها بالجنة التي وعد بها البشر. وتزعم الفئة الأخرى أن الحيوانات ستصير إلى التراب».

ويذكر«دابر» أن هناك عشرة حيوانات فقط لا خلاف بشأن دخولها الجنة، وهي:

1)ناقة صالح 2) عجل إبراهيم 3) كبش إسماعيل
4) بقرة موسى 5) حوت يونس 6) حمار أرميا
7) نملة سليمان 8) هدهد بلقيس[282] 9) ناقة النبي محمد (ﷺ)
10) كلب أهل الكهف في أفيسوس.

ويورد«دابر» القصص التي شرحت الأسباب التي فازت من أجلها هذه الحيوانات العشرة بدخول الجنة منوها، في الوقت ذاته، بأن ثمة تفاوتا في مراتب هذه الحيوانات. ويجدر بنا أن نذكر هنا أن جوته لم يتناول في كتاب الفردوس، من بين الحيوانات العشرة الوارد ذكرها عن دابر، سوى كلب أهل الكهف فقط، وأن كان قد ورد في المرتبة العاشرة عند دابر، كما أنه (أي جوته) قد خفض العدد من عشرة إلى أربعة. وأيا كان الأمر، فقد نقل دابر القصص الشارحة لأسباب دخول هذه الحيوانات العشرة الجنة، في قوله:

«ومن الحيوانات التي لا خلاف بشأنها، تحل ناقة صالح المرتبة الأولى كما نذكر ذلك القصة.

وصالح هذا عاش قبل إبراهيم، وكان الله قد أرسله إلى ثمود هاديا إياهم إلى حياة أفضل. لكن ثمود سألوه أن يخرج لهم ناقة من صخرة معلومة حددوها له برهانا لهم على أنه نبي مرسل من الله. دعا صالح ربه لذلك، فتمخضت الصخرة عن ناقة. ومكثت الناقة في أرض ثمود ترعى الشجر وترد الماء في الجبال، حتى إذا حل الليل دخلت المدينة منادية إياهم أن يحلبوها ويشربوا من لبنها ما شاءوا، فيشربون ويدخرون ويملأون أوانيهم. لكن ثمود، بدلا من أن ينعموا بخيراتها، قاموا فعقروها وطردوا صالحا من المدينة.

ويلي الناقة العجل الذي أطعم إبراهيم من لحمه رسل الله الثلاثة، ويلي هذا العجل كبش ابنه إسماعيل، فالعرب تنسب قصة ذبيح الله بن إبراهيم إلى جدهم الأعلى إسماعيل، وليس إلى (جد العبريين الأعلى) إسحاق.

وبعد كبش إسماعيل تأتي بقرة موسى.. . (وهنا يسرد المؤلف القصة المعنية).

ويلي هذه البقرة حوت النبي يونس، ثم حمار النبي أرمياء.. . (وهنا يسرد المؤلف القصة المعنية). فهذا الحمار هو أحد الحيوانات العشرة التي ستدخل الجنة حسب المنظور الإسلامي.

ومن بعد الحمار يأتي دور نملة سليمان (..).. . (وهنا يسرد المؤلف قصة هذه النملة).

ويلحق بالنملة هدهد بلقيس، ملكة سبأ أو ملكة بلاد العرب السعيدة، فيدخل الجنة، وذلك لأنه، كما يروي بإسهاب وتفصيل، كان رسول الحب بين سليمان وبلقيس. كذلك يروون أن ناقة محمد (ﷺ) ستدخل الجنة أيضا.

وأخيرا يأتي دور كلب أهل الكهف ليدخل الجنة.. . (وهنا يسرد المؤلف قصة أهل الكهف) [*98].

والواقع أن كتاب دابر لم يكن المصدر الوحيد الذي صادف فيه جوته هذا التصور لوجود حيوانات مباركة في الفردوس، إذ وقع على هذه التصورات عند ماراتشي أيضا، عندما أخذ، ابتداء من خريف عام 1771، في دراسة القرآن الكريم بإمعان [283]. ففي هذه الترجمة التي قام بها ماراتشي للقرآن- والتي كان يعتمد عليها آنذاك-وجد علاوة على أمور أخرى، الملاحظة التالية (III. Prodr 79):

«فرس القديس جرجس وحمار يسوع وناقة محمد (ﷺ) وكلب أهل الكهف. وهناك آخرون يضيفون إليهم عجل إبراهيم».

ويستفاد من هذا النص أنه لن تدخل الجنة سوى أربعة حيوانات فقط: فرس القديس جرجس وحمار يسوع وناقة محمد(ﷺ)، وكلب أهل الكهف- ولربما أضيف إليها في المرتبة الخامسة: عجل إبراهيم. ومعنى هذا أن اثنين فقط من تلك الحيوانات المباركة التي يرد ذكرها في ملاحظة ماراتشي المقتبسة من تعليقاته على هامش ترجمته للقرآن (الكريم)، يتطابقان مع ما ذكره دابر: إنهما ناقة النبي (ﷺ)، وكلب أهل الكهف الذي ورد ذكره في«كتاب الفردوس». ومما تجدر ملاحظته في هذا الصدد، أن هذا الكتاب الأخير من كتب الديوان الشرقي لم يذكر كلب أهل الكهف فحسب، بل جعل حمار يسوع المذكور عند ماراتشي في مقدمة الحيوانات المبشرة بالجنة. (...).

ونحن نجد لدى جوته نظرة أعم وأشمل عن امتداد الشعائر والتصورات الغيبية التي تعتبرها «حيوانات محظوظة» من الناحية الروحية، وذلك في ذكرياته عن إيطاليا، هذه الذكريات تعود إلى يوم 18 يناير من عام 1787 من «الرحلة الإيطالية». وكان السبب في تداعي الخواطر لديه هو معايشته، حينذاك، في روما للاحتفال بيوم القديس أنطونيوس، راعي «المخلوقات ذات الأربعة قوائم». فهو يصف هذا الاحتفال بأنه «يوم احتفال بهيج من ناحية بالحيوانات المثقلة عادة بالأحمال، ومن ناحية أخرى بالساهرين عليها والقائمين على شؤونها»[284]. وفي حين كان جل الناس يسيرون حفاة، كان يتعين تزيين الخيول والبغال والحمير والحيوانات ذات القرون بأشرطة ملونة، كما كان على القساوسة أن يسكبوا عليها المياه المباركة. ولقد صاغ الشاعر وصفه لهذه التجربة بعبارات تكشف عن تداعي التصورات الإسلامية عن «الحيوانات المحظوظة» على أفكاره:

«**يمكن القول أن جميع الأديان التي تتوسع في تصوراتها الغيبية أو في شعائرها، لا بد أن تسبغ على الحيوانات أيضا شيئا من الحظوة الروحية**».

وفي مرحلة «الديوان» وقع جوته، عند مرجعه وحجته في شؤون الاستشراق وهو يوسف فون هومر، على ملاحظات أخرى عن حيوانات متميزة في العالم الإسلامي، ولكن بتعداد مختلف في هذه المرة. فهامر يتحدث عن «سبعة حيوانات شهيرة» يقول عنها: إن أشهر سبعة حيوانات هي:

1) هدهد سليمان 2) كلب أهل الكهف 3) ناقة صالح

4) بقرة موسى 5) حوت يونس 6) حية حواء

7) طاووس الجنة[285].

ومهما كانت الحال، فإن الأمر الذي يمكننا أن نأخذ به ونحن مطمئنون، هو أن جوته قد تأثر بكل ما قرأه من قصص وأخبار مستقاة من التراث الإسلامي عن تميز عدد من الحيوانات، وأنه أحس بداخله دافعا لأن يضمن «كتاب الفردوس» أيضا عددا من هذه الحيوانات. ونتيجة لاختلاف المصادر (بشأن العدد الصحيح)، كان بوسع شاعر «الديوان» أن يختار العدد الذي يشاء في «كتاب الفردوس»، أي كان بوسعه أن يختار سبعة أو ستة أو خمسة أو أربعة من هذه «الحيوانات المحظوظة». ولا شك في أن اختياره

للرقم أربعة قد تطابق، على نحو ما، مع ما ذكره ماراتشي. ومن ناحية أخرى تحدث ماراتشي عن التصور الذي أخذ به جوته أيضا، إذ أشار إلى أن المقصود هنا هو الجنة الحقيقية وليس جنة خاصة بالحيوانات. ولا ريب في أن اعتقاده بأن في وسعه أن يختار من الأعداد المذكورة في مصادره ما يشاء، قد تعزز عندما قرأ هذه السطور عند ماراتشي أيضا:

«إن الحيوانات المباركة، أي التي ستفوز بدخول الجنة، هي في رأي المسلمين: عجل إبراهيم وبراق محمد وكلب أهل الكهف» [286].

لقد أضيف هاهنا البراق-وهو الفرس المجنح الذي امتطى ظهره النبي (ﷺ) في معراجه إلى السماء-إلى حيوانات الجنة السابقة الذكر. ولا شك أن القارئ قد لاحظ أن جوته اطلع، منذ وقت مبكر، على هذه التصورات المأخوذة من التراث الشعبي الإسلامي، وأنه أدرك أن الروايات التي بين يديه تتباين من حيث عدد الحيوانات ونوعها. وأتاح هذا التباين لشاعر«الديوان» أن يختار منها ما يشاء في قصيدته«حيوانات محظوظة». وأكبر الظن أنه اختار الرقم أربعة، لأنه شعر بأن من غير المعقول أن يختار أكثر من أربعة [287]، بينما يبدو أن التقليد الإسلامي يحدد عدد«النساء المصطفيات»بأربع فقط، أي أنه رأى أن زيادة عدد الحيوانات التي ستدخل فردوس«الديوان» على عدد النساء أمر يجافي الإنصاف ويجحف بالنساء.. ومن هنا يتعين علينا أن نرفض تعليق هانز ماير (Hans Maier) الذي يزعم فيه«سماح جوته بدخول حيوانات بنفس عدد النساء إلى الفردوس«الديوان» كان نوعا من السخرية الشريرة البعيدة عن الفروسية والشهامة.. [288] ولا نريد هنا التوسع في تنفيذ هذه التهمة، لأننا سنعود للحديث عنها بإسهاب في سياق تناولنا لقصيدة«نساء مصطفيات»[*99].

وأغلب الظن أن مطالعات جوته في«كنوز الشرق» كانت بمنزلة الدافع الأخيرالذي حفزه لكتابة قصيدة«حيوانات محظوظة»، إذ تعرف فيها على الترجمة الإنجليزية للرواية العربية القديمة عن قصة أهل الكهف [289]، ووقع، في ختام العرض المسهب للقصة، على هذه الملاحظة عن حيوانات الجنة:

«.. . ولقد قيل إن حمار يسوع وذئب يوسف وكلب أهل الكهف سيسمح لها بدخول الجنة يوم البعث».

إن ورود حمار يسوع وكلب أهل الكهف في الملاحظة السابقة على رأس قائمة الحيوانات التي ستدخل الجنة، لم يكن شيئا جديدا على جوته، لأنه عرفه من قبل عند قراءته لترجمة ماراتشي اللاتينية للقرآن الكريم. ولكن الأمر الجديد بالنسبة لشاعر«الديوان» هو أن تشتمل قائمة حيوانات الجنة على ذئب أيضا. والحقيقة أن هذا كان شيئا جديدا كل الجدة أن يقف عليه جوته. فوهب بن منبه، هذا الراوية العربي الذي تنقل عنه«كنوز الشرق»قصة أهل الكهف، قد اكتفى بذكر«ذئب يوسف» دون أن يقدم أي تفصيلات عن قصته.

ومن ناحية أخرى لم يكن في وسع جوته أن يستعين بالعهدين القديم والجديد للتعرف على قصة هذا الذئب، إذ لا نجد فيهما أي إشارة لذئب، لا في سياق الحديث عن يوسف في العهد القديم ولا في سياق الحديث عن يوسف المذكور في العهد الجديد (أي يوسف النجار). ومعنى هذا أن جوته كان ضحية رواية غير واضحة، إذ عرف أن ثمة ذئبا سيدخل الجنة، ولكنه لم يعرف السبب الذي استحق من أجله هذا الذئب الفوز بنعيم الجنة.. ومهما يكن الأمر، فقد تسبب دخول هذا الذئب الجنة في إثارة ما جبل عليه جوته وعرف عنه من شهية الحكي وسرد القصص» . وهكذا نظم القصيدة التالية بتاريخ 22 فبراير من عام 1815، ووضع فيها بحرية تامة وبغير تقيد حرفي بمصادره الشرقية قائمته الخاصة بحيوانات الجنة[*100]:

بشرت كذلك أربعة حيوانات
بدخول جنة الفردوس
هناك تعيش أبد السنين
مع الأولياء والصالحين.
يتقدمهم (في الصف) حمار،
يثب بخطوات نشطة،
فقد ركب على ظهره يسوع
وهو يدخل مدينة الأنبياء.

ولما كان شاعر«الديوان» نصراني المولد، فقد ترك حمار يسوع«يتقدمهم»، كما استبعدت القصيدة جميع الحيوانات الأخرى السابقة الذكر، على الرغم من إشارة العهد القديم إليها. وبعد أن ذكرنا المقطع الثاني بيسوع (عليه

السلام)، راح المقطع اللاحق به يذكرنا بالنبي محمد (ﷺ)، لا في سياق الحديث عن ناقته أو عن البراق أو الفرس المجنح-هذا الفرس الذي لم يكن لحمار يسوع إلا أن يبدو بجانبه شديد التواضع-وإنما في سياق سرده لقصة عن النبي (ﷺ) يبتدعها جوته نفسه. وهاهو ذا يقول في المقطع الثالث من قصيدته:

وشبه هياب يأتي بعدهم ذئب
أمره محمد (رسول الله):
«دع هذه الشاة للمسكين
وابحث عن أخرى عند الغني».

وبغض النظر عن أن محمدا (ﷺ) لم يكن ليصادف«ذئبا» لعدم وجود ذئاب في البلاد العربية (290) (*101)، فلا يوجد، في المؤلفات الكثيرة التي دأب جوته على قراءتها إبان مرحلة«الديوان»، أي ذكر للقصة التي تقول إن محمدا (ﷺ) قد أمر ذئبا بالترفق بنعجة الرجل المسكين. ولكن جوته عرف روايتين تذكران أن النبي (ﷺ) في سياق الحديث عن ذئاب أو حيوانات مفترسة شبيهة بالذئاب، وتلمسان موضوعات ذات شبه ضعيف جدا بمغزى قصة الذئب الواردة في أبيات جوته. وبيان هذا أن شاردان jean de chardin روى في كتابه«رحلة إلى بلاد فارس» قصة عجيبة مفادها أن غزالة التجأت إلى (النبي) محمد (ﷺ) خوفا من مطاردة ذئب لها، وأن النبي (ﷺ) قد وعد الحيوان المتوحش بفريسة أفضل لو ترك الغزالة وشأنها، وأن الغزالة، عرفانا منها بالحماية التي حظيت بها، ظلت طيلة حياتها تقتفي أثر النبي (ﷺ) حيثما ذهب. (291) ويسرد ماراتشي قصة أخرى عن النبي (ﷺ) يرد في سياقها أيضا«ذئب»، إلا أن مغزى القصة يكمن هذه المرة في أن الشاة كانت رزقا وهبه الله للذئب (292). مهما يكن الأمر، ففي كلتا القصتين لا يرد ذكر«المسكين» ولا«الغني» اللذين يردان في أبيات جوته عن الذئب. ولا شك في أن المغزى الاجتماعي لهذه الأبيات يكمن أساسا في المقابلة بين المسكين والغني.

وأكبر الظن أن جوته قد ابتدع قصة الذئب هذه لكي يدخل إلى فردوس«الديوان» حيوانا يحمل اسمه الأول سيرة الذئب: فولف جانج (Wolf-gang) (*102) وتتجلى في سلوكه ملامح من طبيعته هو نفسه.. ويؤيد هذا

الاحتمال أن جوته كان ينادى عليه منذ طفولته باسمه الأول مختصرا، وهو«ذئب» Wolf، الأمر الذي نمى لديه الميل لأن يطابق نفسه مع ذلك الحيوان الذي يطلق عليه هذا الاسم عادة. ونسوق هنا-لتأييد هذا الاحتمال- عددا من الأمثلة المستمدة من مراحل حياته المختلفة. فعندما شن، وهو ابن العشرين، هجوما أدبيا لاذعا وغير متوقع على كل من الأديبين فيلاند (Wieland) [103*] وياكوبي (F.H.Jacobi)[104*] قارنه الاثنان اللذان استهدفهما الهجوم«بذئب مسعور» وأطلقا عليه لقب«الدكتور ذئب». وقد كتب ياكوبي إلى فيلاند مسترجعا الماضي في ذاكرته فقال:

«في بادئ الأمر كنا نحن الاثنين نرى فيه (أي في جوته) ذئبا مسعورا يثب ليلا على الناس الطيبين ويمرغهم في القاذورات، ولذلك رحنا ننادي: حيوان شنيع! وكنت أنا أعنف منك وأعلى صوتا. ولكني أدركت بعد فترة وجيزة من الزمن أن المرء لا يكون عفريتا بسبب ما يأتيه من الحماقة والعبث، بل كثيرا ما يفعل ذلك لأنه يشبه روح المتوفى غير المطمئنة، التي تظل تحوم إما لأن المتوفى لم يوسد بالصورة اللائقة، أو لأنها تفتش عن الكنز الذي أخفاه في حياته. وهكذا كان«الدكتور ذئب«لقبا مناسبا له»[293].

وبعد مرور ما يقرب من العقدين من الزمن، أي في وقت ساد فيه النفور والبعاد بين جوته من ناحية وهردر وزوجته من ناحية أخرى، اشتكت السيدة كارولينه، زوجة هردر، إلى صديق مشترك من أنها تجد نفسها«كالحمل الذي يقف عند الغدير ويمدح الذئب الذي يتحين الفرصة ليفترسه»، وختمت شكواها بنبرة مأساوية وهي تصيح قائلة:«آه، إن له (أي لجوته) طبيعة ذئب!»-وبعد عقدين آخرين من الزمن، وعندما زارت عازفة البيانو الرائعة، السيدة البولونية ماري زيمانوفسكا marie Szymanowska، الشاعر الذي كان شديد الإعجاب بها، لكي تودعه وتقدم الهدايا إلى حفيده المحبب إليها فولف (ذئب)، جرى بين الفنانة الشابة الحسناء وجوته الذي ناهز، حينذاك، الرابعة والسبعين من عمره الحوار التالي:

«لو كنت أكبر سنا وأنتظر حفيدا، لأسميته فولف Wolf، ولكان اسمكم الغالي هو أول الكلمات التي أعلمه النطق بها».

رد جوته قائلا:

«كيف تتصورين هذا؟ لقد بذل أبناء قومك جهدا كبيرا حتى طردوا

الذئاب، وتريدين أنت أن تعيديها إلى بلادكم من جديد؟ !»[295].

إن رد جوته المازح:«كيف تتصورين هذا؟ لقد بذل أبناء قومك جهدا كبيرا حتى طردوا الذئاب، وتريدين أنت أن تعيديها من جديد؟ !» يبين بصورة واضحة مدى تأصل فكرة التطابق أو التوحد في نفسه مع«الذئب»..

ولو تأملنا مضمون الأبيات المخصصة للحديث عن الذئب في قصيدة«حيوانات محظوظة» ومغزاها المعنوي لتبين لنا أن مطالبة الذئب بالترفق بالفقراء، لم تكن في الواقع سوى تعبير عن سلوك جوته نفسه في حياته العملية. فقد دأب منذ شبابه المبكر، ومنذ أن عمل وزيرا في حكومة مقاطعة سكسوني-فايمار على وجه الخصوص، على مساعدة الفقراء وحمايتهم، بكل ما أوتي من قوة، من الاستغلال[296]. وإذا كان قد بقي فيه شيء من«طبيعة الذئاب». فلا شك في أنه قد سعى إلى كبح جماحها وتقييد نفسه بالمبادئ الأخلاقية السامية.

وإذا صح افتراضنا أن جوته كان يخفي نفسه خلف«الذئب» الوارد في«كتاب الفردوس»، فسيكون من السهل عندئذ معرفة ما يقصده الشاعر بالبيت الأول من المقطع المعني:«وشبه هياب يأتي بعدهم ذئب». إنه يأتي«شبه هياب»لأنه لا ينتمي في الواقع إلى الفردوس الإسلامي. وهذا«الذئب» ليس إلا«شبه» منتم لا غير، ولكنه أستحق الإقامة هناك بسبب سلوكه القويم في الحياة، إذ اتبع حقا وصية النبي (ﷺ) الصريحة بالعطف على الفقراء والإحسان إليهم.

لقد حاكى جوته في سرده للقصة تقليدا شعبيا قديما يزخر بالحكايات والنوادر التي تصف احتيال البعض للفوز بدخول الجنة، ويعكس، في الوقت ذاته، ما يراود مخيلة غالبية الشعوب عن حياة أفضل في العالم الآخر. والواقع أن المناطق الألمانية أيضا كانت تروي في العصور الوسطى حكايات شعبية من هذا القبيل. ومن المؤكد بشهادة معاصري جوته وبكتاباته هو نفسه عن سيرته الذاتية إنه كان مولعا بإخفاء شخصيته خلف العديد من الأقنعة، ولعب الأدوار المتنوعة والمفاجئة، كما اشتهر عنه أنه كان شغوفا بتدبير مواقف فكاهية و«مقالب» يصعب على الآخرين اكتشاف الغرض منها.. ومن هنا يبدو أن قصة الذئب في المقطع السابق من قصيدة«حيوانات محظوظة» لم تكن سوى موقف من هذه المواقف.

أما عن المقطعين التاليين من القصيدة اللذين يشيدان بكلب أهل الكهف وبهرة الصحابي أبي هريرة باعتبارهما الحيوانين الثالث والرابع من الحيوانات المحظوظة التي سمح لها بدخول الفردوس، فإن شراح«الديوان»والمعلقين عليه وافونا بتفصيلات كافية عنهما:

ويهز ذيله في مرح لطيف،
كلب صغير مع صاحبه الأمين،
شارك أهل الكهف السبعة
نومهم في حب وإخلاص.
وها هي ذي هرة أبي هريرة
تموء حول سيدها وتلاطفه:
إذ سيبقى حيوانا مقدسا على الدوام
ذلك الذي مسح عليه النبي عليه السلام.

وإذا كان الحمار قد تشرف بحمل يسوع (عليه السلام)، وإذا كان الذئب قد حاز ما حاز بفضل انتصاره على جشعه الغريزي وإطاعته لما أمره به النبي محمد (ﷺ)، فإن كلب أهل الكهف قد تمسك بفضيلة الفضائل، وهي الوفاء.

وهكذا نرى أن الحيوانات الثلاثة قد قامت بإنجازات تعد فضائل حميدة من المنظور البشري أيضا-أعني حمل الآخرين وكبح جماح الغريزة والوفاء. ولكن الأمر يختلف بالنسبة للرابع من هذه«الحيوانات المحظوظة» في قائمة جوته. فهرة أبي هريرة لم تثبت شيئا من تلك الفضائل الحميدة. وقد كان جوته على علم بأن المسلمين لا يعتبرون القطة حيوانا نجسا، كما هي الحال بالنسبة للكلب، ولذلك لا يجد المسلم غضاضة من مداعبتها والمرور بيده على ظهرها. كذلك عرف جوته من قراءاته أن النبي (ﷺ) كان«شديد الحب» لهذه القطة، وأن هناك من يعتقد أنها هي أيضا«ستدخل الجنة»[297]. وقد تعرف شاعر«الديوان» كذلك خلال قراءاته على اسم«أبو هريرة» فدونه على أساس أنه لقب صحابي مقرب من النبي محمد (ﷺ) [298]. وهكذا فازت هذه القطة بالدخول إلى فردوس«الديوان»، وإن لم تحز أية فضيلة أخرى غير فوزها برضا النبي (ﷺ) عنها وملاطفته إياها، كما يروى في التراث الشعبي الإسلامي.

ويبدو أن جوته كان ينوي نظم قصيدة أخرى عن هذه الحيوانات، ولكنه رجع عن هذه الفكرة. فمن بين القصائد المنشورة بعد وفاته والملحقة بـ«الديوان» نجد مقطعا يقول فيه جوته على لسان الحيوانات:

وإذا أتينا رحاب الفردوس وشاركنا في الوليمة

الشهية، فسنربض ممددي القوائم الأربع لأننا سنكون في دارنا [299].

ولا ريب في أن النساء قد عوملن بشيء من القسوة، إذ لم يقدر إلا لأربعة اصطفاهن الشاعر أن يفزن بالدخول إلى فردوس«الديوان»-وهو نفس عدد«الحيوانات المحظوظة»-وكانت هذه القسوة واضحة في الطبعة الأولى من«الديوان الشرقي» الصادرة عام 1819، ففيها وردت قصيدة«حيوانات محظوظة» بعد قصيدة«نساء مصطفيات»مباشرة. ولكن الأمر الذي تجدر ملاحظته هو أن شاعر«الديوان» قد خفض، كما سبق أن بينا، العدد الكبير لحيوانات الجنة المتداول في التراث الإسلامي، رغبة منه في ألا يدخل الجنة عدد من الحيوانات يفوق عدد«النساء المصطفيات»..

ومن هنا يتأكد لنا بصورة قاطعة أن الأمر لم يكن ينطوي على موقف عدائي من قبل جوته حيال النساء عندما سمح بدخول«حيوانات بنفس عدد النساء» إلى فردوس«الديوان» [300].

ولكي لا يترك أي مجال يمكن أن يوحي بوجود موقف عدائي إزاء النساء، فصل جوته في الطبعة الثانية من«الديوان الشرقي» الصادرة عام 1827 بين قصيدتي النساء الأربع والحيوانات الأربعة من خلال قصائد جديدة وطويلة نظمت في عام 1820 وخصصها لإزجاء الثناء على النساء على نحو ينفي عن شخصه كل ما يمكن أن يتوارد على الخاطر من اتهام بمعاداتهن. بذلك يصبح من المستحيل-من الناحية الموضوعية-الحديث عن موقف معاد للنساء أو مستهين بهن.

الهوامش

هوامش المقدمة

(1) (جوته والأدب العالمي) Fritz Strich, Goethe und die Weltliteratur Bern 1946, 2. verb, u . erg, 1957 Auflage

ومع أن شترش لم يتعهد بتقديم عرض«شامل»، إلا أنه أكد في مقدمته أنه يهدف«لإمعان النظر في ما كان يستلفت نظر جوته من موضوعات غدت ذات أهمية، سواء بالنسبة لنشوة فكرته عن الأدب العالمي أو بالنسبة لماهية هذه الفكرة» (الصفحة 11 من المصدر السابق) وانطلاقا من هذا الهدف يصعب على المرء حقا فهم التغاضي التام عن التراث العربي، لا سيما أن الشاعر في مختلف مراحل حياته، قد اهتم بهذا التراث وتأثر به فيما أنتج.

(2)Wolfgang Lentz, Goethes Noten und Abhandlungen تعليقات وأبحاث جوته على الديوان الشرقي-(zum West oestlichen Divan Veroeffentlichung der joachim jungius. Gesellschaft der Wissenschaften. Hamburg Hamburg)1958(. einleitungs S.I)

(3)المصدر السابق، المقدمة ص 7.

(4)المصدر السابق، المدخل، ص 1.

هوامش المدخل: اهتمام جوته بالثقافة العربية

(1)Hg. von H. Nicolai u. G. Burkhardt. Lieferung 5 hedelberg1961. S.395 .

(2) Hermann Krueger-Westend, Goethe und Arabisch. buch. 24(جوته والعربية)in: Goethe-Jahr 1903,(244-248)

(3)فمثلا، وانطلاقا من قصيدة تأبط شرا التي صاغها جوته صياغة شعرية معتمدا في ذلك على ما كان بين يديه من ترجمة لاتينية لها وأخرى ألمانية وعلى العون الذي قدمه له المستشرق كوزيجارتن kosegarten، يزعم مؤلف البحث أن جوته كان يتكلم«اللغة العربية بفصاحة». وكذلك يرى المؤلف في ترجمة kosegarten، لقصيدة جوته المهداة إلى سلفستر دي ساسي أنها«ثمرة رائعة» أثمرتها دراسات جوته في اللغة العربية. وبنفس الطريقة يجافي كريجر-فستاند-krueger westend الحقيقة ويذكر دونما حرج أن«القرآن، كما هو معروف، كان هو الأساس الذي قام عليه الديوان».

(4)(الشرق والأدب الألماني) franz Babinger, Orient und deutsche literatur in: Deutsche. Philologie im Aufriss, Bd. 3.2. Ueberarbeitete Aufl. Hg. Von Wolfgang Stammler. Berlin 1962, Sp581-87.

(5)المصدر السابق، Sp584

(6) المصدر السابق،Sp581

(7) WAI, 54,333: Galland, Antoine, Franzoesischer Orientalist e(أنطوان جالان، مستشرق فرنسي) Nacht (1646-1715) WAI, 55,412: Tausend und eine) ألف ليلة وليلة) WAIII, 14,272: Galland: WAIII 15(II)4:Tausend und eine Nacht, WAIV, 50,245: Tausend und eine Nacht; Nachtrage und Berichtigung zu den Registerbaenden von Goethes Tagebuechen. In:

Euphorion 24,412: Tausend. und eine nacht

(8)اعتمدنا في هذا وفي ما يليه على:

K.Mommsen, Goethe und 1001 und eine Nacht كاتارينا مومزن، جوته وألف ليلة وليلة). 1981 (Berlin 1960. Zweite Auflage, Frankfurt)ST 674 وفي هذا الكتاب استطعنا حصر الخمسين مؤلفا تعود إلى الفترة الزمنية الواقعة بين عام (1765) وعام (1830) كان جوته قد أشار في إطارها إلى ألف ليلة وليلة وست وعشرين إشارة في إطار رسائل تعود للفترة الواقعة بين عام (1770) وعام (1829)، واثنا عشر ذكرا لألف ليلة وليلة في سياق أحاديث له مع أناس آخرين في الأعوام الواقعة بين (1804) و (1830). كما اشتملت دفاتر جوته اليومية (Goethes Tagebuecher) على أربع وعشرين إشارة لألف ليلة وليلة. أما بشأن استعارات أوته لألف ليلة وليلة من المكتبات العامة فقد استطعنا حصر تسع استعارات تخللت الفترة الواقعة بين عام (1776) وعام (1823). وبالإضافة إلى هذا تحدث جوته ست مرات عن ألف ليلة وليلة في سياق حصوله على هذا السفر الذي تفضل به عليه الناشرJosef Max من مدينة برسلاو.

(9) في رسالة إلى C.W.Goettling بتاريخ 17 كانون ثاني / يناير عام 1829 (WAIV45,128)وكذلك Wilhelm Meisters Wanderjahre (سنوات تجوال فلهلم مايستر)، الكتاب الثاني. راجع طبعة فيمار الكاملة لأعمال جوته I ,24 , 380 (WAI24 380)

(10)في رسالة إلى Zelter بتاريخ 24 أيار/ مايو من عام (1827) (W A IV)42,190)

(11) في رسالة إلى Zelter بتاريخ 5 حزيران / يونيو من عام (1829). (W.AIV 45, 284)

(12)في رسالة إلىC.W.Goettling بتاريخ 27 كانون ثاني / يناير من عام (1829) (WAIV 45 140,)

45 Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten(W A I, 18, 158f)(13أحاديث مهاجرين ألمان)

(14) في رسالة إلى F.W.H.V.Trebra بتاريخ 24 تشرين الثاني / نوفمبر من عام (1813) (W A، IV 24 , 42وكذلك الرسالة الموجهة إلى Zelter بتاريخ 26 كانون أول / ديسمبر من عام (1813) W A (IV24, 73†)وكذلك الرسالة الموجهة إلى شلر (Schiller) بتاريخ 8 كانون أول / ديسمبر من عام (1798) (W AIV 13 , 333).

(15)راجع بهذا الشان: K.Mommsen, Natur-und Fabelreich in FaustII Berlin(de Gruyter)1968, Besonders S. 11- 25;S-78- 101- 105; 108 FF.

(16)Tausend und eine Nacht. Arabische Erzaehlungen :Zum erstenmal aus einer tunesischen Handschrift ergaenzt und Vollstaendig uebersetzt von .

(ألف ليلة وليلة. قصص عربية. تنقل لأول مرة كاملة ومزيدة عن مخطوطة تونسية من قبل):

Max Habicht, F. H. von der Hagen und Karl Schall. Bd 1- 5 Breslau 1825,

(17)WA I, 6,276, 451.

(18)Dichtung und Wahreit, Buch 4(W A I,26,197, 203).

(19) المصدر أعلاهWAI 26,204

(20)راجع في هذا: Johann Gustav Stickel, Meine Berehrungen Mit Goethe (صلاتي بجوته) في حديث معه بتاريخ 22 مارت / مارس عام 1831. (Biedermann-Heswig Nr6794)

(21)ففي مؤلفه«شعر وحقيقة» WA I 27,42 يقول جوته« : لقد كانت لي ثقة كاملة برجال من أمثال

ميشائيليس.. . ، كما كانت لدي رغبة جامحة في أن أجلس عند أقدامهم وأتعلم منهم. لكن والدي ظل مصرا (على دراستي للحقوق في ليبزج) واستمر تعلق جوته بهؤلاء الأساتذة حتى عندما كان عاكفا على كتابة«التعليقات والأبحاث»في عام 1819 . ففي الفصل«وثائق أحدث وأقرب» يذكر جوته، إلى جانب ميشائيليس من جوتنجن، كلا من يوهان جوتفريد آيشهورن (1752-1827)، أستاذ اللاهوت واللغات الشرقية من ينا، وأبرهارد باولوس (1761-1851)، عالم اللاهوت وأستاذ الدراسات الشرقية في ينا وهايدلبرج، وكذلك آرنولد هيرين (1842- 1760) (Arnold Hermann Heeren)، أستاذ التاريخ في جامعة جوتنجن، باعتبار أن هؤلاء جميعا كانوا أساتذته والرجال الذين استطاعوا أن ينقلوا«ما هنالك من طبيعي وأولى»في حضارة الشرق الأدنى ويبرزوه بصورة تفوق«ما استطعنا نحن أن نفعل».

راجع: WA17 , 183.

(22) WAI, 27,96F

(23) راجع هذا: WAIV 22 , 215,,

(الرسالة المؤرخة بتاريخ 27 تشرين ثاني / نوفمبر عام 1811). وكان جوته قد استقصى»عما إذا كان نيبور، الموظف لدى حكومة برلين، هو ابن الرحالة الشهير نيبور؟«(, WAIV 22،293)

(24) WA IV 22 , 217: (الرسالة المؤرخة في 17٪12٪ 1811).

(25) WAIV.22.469 Nr 6228:

(26) Keudell-Deetjien Nr. 194 Nr 1O26 Nr. 1027.

(27) W A I 32,105.

(28) راجع. Gothes Tagebuch (مذكرات جوته اليومية) العائد إلى 12/ 1 / 1800, الخاصة بالملاحظات التالية.. Niebuhrs Reisen, Garderobe zu Mohomet

(29) Franz Babinger a.a. o. 5p 583

(30) Gotthold Weil, Von Buechem und bibliotheken.

ln: Abschiedsgabe, Emst Kuhnert dargebracht von seinen Freunden und Mi..tarbeitem. Hg. von Gustav Abb. Berlin 1926. S183.

(31)راجع بهذا الخصوص الرسالة المرسلة إلى هـ. ج هيلمان H.g.Hellmann والمؤرخة في منتصف نيسان / أبريل من عام 1815((WA IV: 25 , 264,«لما كنت تسمي نفسك صديق زيتن Seeten رثاءه بقصيدة شعرية هو أقل ما ينبغي عليك أن تقوم به إزاء ذكراه».

(32) راجع الرسالة المرسلة إلى H.F.Diez والمؤرخة بتاريخ 11/15/ 1815 (WAIV،26 , 152,).

(33)Kap. Naehre Huelfsmittel W A l7, 183 .

(34)كان جوته قد استعار كتابه الموسوم:

Reisebeschreibungen in unterschiedlichen theilen der Welt... Egypten, Palestina

المنشور عام 1674 في جنيف والمشتمل على أربعة أجزاء وذلك من 26/ 3 ولغاية 6/ 5 من عام 1815 ون 5/ 4 لغاية 14/ 6 من عام 1819 من مكتبة فايمار .Keudell-Deetjien Nr. 980)

(35)استعار جوته الكتاب الموسوم:

الرحلات الست إلى تركيا وبلاد الفرس» Les six voyages en Turquie, en Perse... p.l. 2. Utrecht 1712 .

في الفترة الواقعة من 21/ 5 لغاية 30/ 10/ 1815 من مكتبة فايمار-Keudell-Deetjen Nr966وظل

الكتاب بمعيته حتى في سفرته إلى مناطق الماين والراين.
(36) استعار جوته الكتاب الموسوم.
Voyage en Perse et autres Iieus de Porient... Nouv,ed,augm... T. 1. 2. Am. sterdam 1735
من 1/ 25 لغاية 91/ 5/ 1815 ومن 19/ 2 لغاية 2/ 3 من عام 1816من مكتبة فايمار.
(.Keudell-Deetjien Nr961 und Nr1028).
(37) Ruppert Nr. 4084: Umstaendliche und eigentliche Beschreibungvon Asia: in sichhandelt die landschaften Mesopotamien... Arabiens... Anatolien... nebenst e. voll-kommnen vorstellung.. . Arabiens... Aus... alten und neuen land und Reise Beschreibungen anfangs in Niederlaend.Sprache Zusammengebracht durch كما (per... ins Hochteusche... Uebers. von J.C. Beeren. كمايرد في O.Dap- Ruppert. Nr 4082U Nr 4083.. أن جوته كان قد استعار المؤلف فايمار. Dapper الموسوم Nuemberg 1681 Reisebeschreibungen في عام 1794من مكتبة فايمار . (.Keudell. Deetjien Nr51)).
(38)Nr4094Ruppert.
(39)راجع بهذا الخصوص الصفحة 27 من هذا الكتاب. وباولوس هو الذي قام بترجمة ونشر الكتاب الموسوم: Sammlung der Merkwuerdigsten Reisen in den Orient in Uebersetzung und Aus- zuegen mit ausgewaehlten Kupfern und Charten, auch mit den noethigen Ein. 1792 leitungen, Anmerkungen und Kollectiven Registem. Jena وكان باولوس قد ذكر في مقدمته أن«الشرق يشتمل- بالمفهوم الضيق-وحسب ما يراه المختصون باللغات الشرقية، على آسيا الصغرى وبلاد فارس وسوريا وفلسطين وجزيرة العرب ومصر. ولما كان الشرقيون يقطنون في شمال أفريقيا أيضا، ونظرا للعلاقات الكثيرة، فإننا نضيف، انسجاما مع موضوعنا، بلدان شمال أفريقيا المسلمة إلى ذلك أيضا. ولقد كانت هذه البلدان مهد المعارف الإنسانية ومهبط أكثر الأديان الإيجابية عقلانية. ففي هذه البقعة ولدت اليهودية والمسيحية والإسلام». وليس ثمة شك في أن جوته كان يتفق مع هذا الرأي سواء من حيث التعريف أو التقييم.
(40) ما زال هذا الكتاب محفوظا، حتى يومنا هذا، في مكتبة جوته. (Ruppert N4091)
(41)W A lll 12, 199.
(42)W A III 13,187
(43)راجع الصفحة 182 من هذا الكتاب، الفصل الخاص بالمتنبي. (لم ينقل هذا الفصل ألى العربية-المترجم).
(44) راجع بهذا الشأن:
108. Johann Fueck, Die Arabischen Studien in Europa Leipzig 1955, S (الدراسات العربية في أوروبا).
(45) راجع بهذا الخصوص فهرس المجموعة الكاملة لمؤلفات Lessiwg التي نشرها Raul Rilla عام 1958في برلين-فقد كان ليسنج Lessing قد كتب من Wolfenbuettel رسالة بتاريخ 17/ 12/ 1770, إلى رايسكه يقول له فيها:«كما توجد لدينا مجموعة من المخطوطات العربية أيضا، لا يرشدني الدليل لمعرفة ما تحتويه. إنك أنت مطلبي، وإلا فمن سواك يستطيع أن يرشدني ؟» كما أنه قد بعث له قبل ذلك، بتاريخ 13/ 10/ 1770 رسالة يقول له فيها:«أنه ليؤسفني جدا أن لا يجد جنابكم الدعم من الآخرين». هذا ولم تجد نفعا كل المساعي التي بذلها لسنج في مساعدة المستشرق وعالم اللغات القديمة في الحصول على وظيفة تناسب مقامه في هامبورج.

(46)SWI,536

وفي مؤلفه الموسوم. Briefe zu Befoerderung der humanitaet
(رسائل لنشر الإنسانية) يتحدث هردر عن رايسكه ويصفه بأنه» ربما كان المستعرب الذي فاق بعلمه ومعارفه كل الآخرين الذين أنجبتهم أمتنا» (SWIV 80,)

(47)Herder, S W lll, 32.

(48)Beschreibungen von Arabien, S. xxv und S 96.

(49) المصدر السابق، الصفحات:

.xxv,xxvi, xxvii, xxviii, xxxiv, xxxv, xxxvi, S 96

وصفحات أخرى كثيرة.
(50) راجع الصفحة 182 والصفحة 218 من هذا الكتاب (هذه الصفحات لم تترجم). وكان جوته قد ذكر اسم رايسكه مرات عديدة في«التعليقات والأبحاث»، كما استعار من مكتبة القصر في مدينة ينا مجموعة الأمثال العربية التي نشرها رايسكه تحت عنوان:-

Sammlung einiger arabischer spruechwoerter die von den Stecken oder Staeben he (.rausgenommen sind.) bulling, S.27, Nr 22

في الفترة الواقعة من 2/ 12/ 1813 لغاية 1/9/ 1814 استعار جوته من مكتبة فايمار وفي الفترة من 23/ 9/ 1818 ولغاية 3/ 6/ 1819الكتاب المرسوم :Proben der arabischen.

und traurigen Gedichten aus dem Motanabbi Dichtkunst in verliebten

(مختارات من قصائد المتنبي في النسيب وفي الرثاء) وكان هذا المؤلف قد صدر مشتملا على المتن العربي وترجمته الألمانية في لايبزج عام 1765 , (Keudell-Deetjien Nr . 1159)ومن المحتمل أن يكون جوته قد تعرف على هذا المؤلف بعد صدوره مباشرة، إذ أنه عرض في معرض الكتاب في لايبزج عام 1765.
(51) الديوان الغربي-الشرقي، تعليقات وأبحاث، الفصل: العناصر الأولية في الشعر الشرقي.
(52) راجع الصفحات183- 188 من هذا الكتاب.
(53) راجع الصفحة 39 والصفحات التي تليها.

(54),Herder, S W l, 432,ll, lll 202

وغيرها من الصفحات. ويعبر الاقتباس التالي المأخوذ من مؤلفه Kritische Waelder غابات نقدية«تعبيرا صادقا عن موقف هردر، حيث يقول<: فمادمت أتحول جوهريا وذاتيا، بحيث أصبح عبريا بين العبريين وعربيا بين العرب وشاعرا بين الشعراء وقادرا على تفهم سجايا وطبيعة عمر موسى وأيوب وأسيان Ossian فسأظل أرتعد حينما أسمع قائلا يقول:«هوميروس هو أضخم حشد لكل ما تستطيع الروح الشعرية أن تحشده من قوى، إنه أعلى مثل للطبيعة الشعرية».

(55)Herder, S W lll . 249 .

(56) المصدر السابق

(57) Herder, S W Vlll, 395 ff

(58)Herder, S W Vlll 395.

(59)راجع الصفحة 41 من هذا الكتاب.

(60) Herder S W XIV, 435ff.: Wirkung der arabischen Reiche تأثير دول العرب. وتبدو الفقرة التي اقتبسناها أعلاه في الصفحة 439 من هذا المؤلف).

(61) المصدر السابق، ص 440.
(62) المصدر السابق.
(63) الديوان الغربي-الشرقي، التعليقات والأبحاث، الفصل: العبريون.
(64) الديوان الغربي-الشرقي، التعليقات والأبحاث، فصل: أساتذتنا
(65) Auctore Guilielmo jones... Recud; Cur. lo. Gottfried Eichhorn... lipsiae: apud Haerdes Weidmanni et Reichium,1777 LIV,418 S ولا تزال هذه النسخة موجودة إلى يومنا هذا في مكتبة جوته (Ruppert Nr 766).
(66) في عام 1788, وحينما كان جوته موجودا في إيطاليا، كان آيشهورن قد غادر مدينة ينا وانتقل إلى جوتجن للتدريس في جامعتها.
(67) راجع: الديوان الغربي الشرقي، فصل: أساتذتنا.
(68) راجع: Fueck، مصدر سابق، ص 130.
(69) الديوان الغربي-الشرقي، فصل: أساتذتنا، الأحياء منهم والأموات.
(70) الديوان الغربي-الشرقي، فصل: وثائق أحدث وأقرب.
(71) وفي هذه الفترة التي كانت تجمعه أواصر صداقة متينة بجوته، نشر باولوس أعمال أسبنوزا:
Benedicti de Spinoza Opera quae Supersunt Omnia. lterum ebenda cur. prae fationes,vitam auctoris... addidit henr. Eberh. Gottlob Paulus... Vol. 1,2 Jenae: in , Bibliopolio academico 1802. 03. xxiv, 700 S.: xxx,600 S.(Ruppert Nr 3132).
وتشتمل نسخة جوته من هذا المؤلف على الكثير من الخطوط بقلم الرصاص كان يراد بها إبراز بعض الفقرات.
(72) راجع: 92,WA I ,35 (علما بأن هذا الفصل قد كتب عام 1825) .
(73) ومن بين هذه المؤلفات الكتاب الموسوم: Reisebescheibungen in den Nahen Osten (وصف لرحلة إلى الشرق الأدنى) لمؤلفه Volney راجع في هذا الخصوص الهامش رقم 3 من هذا الفصل أيضا.
(74)AA3, 289- 292 und 280 Abbildung27.
(75)W A I 7,221.
(76) المصدر السابق.
(77) راجع الرسائل والملاحظات الكثيرة التي كتبها كوزيجارتن لجوته وضمنها معلومات تخص مسائل استشراقية وذلك من تشرين أول / أكتوبر1817 وحتى عام 1820 (,263 ,282 3AA)
(78)راجع الصفحة 102 من هذا الكتاب (لم تنقل إلى العربية).
(79) راجع الصفحة 227 من هذا الكتاب (لم تنقل إلى العربية).
(80: راجع بهذا الشأن (Dokumente ueber den Ankauf orientalischer Handschriften fuer die Herzoglische. Bibliothek (وثائق حول شراء مخطوطات شرقية لمكتبة الدوقية) 208-218 ln: A A 3, 192- 212) Paralipomena
وكذلك:- Hugo wernekke Goethe und die orientalischen Handschriften der weimarer Bibliothek
(جوته والمخطوطات الشرقية في مكتبة فايمار)
ln: zuwachs der grossherzoglichen Bibliothek zu weimar in den Jahren 1908 bis 1910. Weimar 1911-S-IXFF.

(81) فقد كان قد استعار في الفترة من 14/ 3 ولغاية 6/ 5/ 1815 كتاب..

Encyclopedie ou dicionnaire universel raisonne des connaissances humaines. T. I.yverdon1770 (Keudell Deetjien Nr.976).

Johann Jahn, Arabische Sprachlehre. wien1796.

(82) (اللغة العربية) وكان جوته قد استعار هذا المؤلف يوم 14/ 3/ ,1815 إلا أن تاريخ إعادته إلى المكتبة قد شطب من السجل.(Deetjien nr, 978 Keudell).

(83)وهناك، أيضا، أكثر من ذكر لـ«قواعد العربية» في دفتر الذكريات العائد إلى 26 أيلول / سبتمبر و 22 تشرين ثاني/ نوفمبر من عام 1813 صراحة«قواعد ميشائيليس»،WAIII,6,) (264. والمقصود هنا هو مؤلف Thomas von Erpe(1584-1624) الموسوم:-

Grammatica Arabica, quinque libris methodice explicata a thoma Erpenio, Arab. icae,Persicae, etcaet. Linguarum Orientalium in Academia Leidensi professore، Leidae, ln officina Raphelengiana

وكان ميشائيليس قد أدخل على هذا المؤلف العديد من التعديلات، كما قام بترجمته إلى الألمانية عام 1771، أما طبعته الثانية الصادرة عام 1781 صدرت باسمه.

(84)-Grammaire Arabe, a L'usage des eleves de l'Ecole speciale des Langues orientales vi vantes, avec figures par A. l. Silvester de Sacy, T. l.XXVI;434, T. ll,X, 473 paris1810.

وقد ورد ذكره في دفتر ذكريات جوته العائد إلى يوم 22 و 23 تشرين الثاني/ نوفمبر من عام 1815 (WAIII,5,193)

(85) كان جوته قد استعار في تشرين الثاني/ نوفمبر من عام 1818 من مكتبة جامعة ينا مؤلف- Jacobus Golius الموسوم:

Lexikon Arabico, Latinum contextum ex probatioribus orientis ;

Lexicographis, Accedit index Latinus... Lugduni Bat 1653.

وكان جوته قد استعار هذا المؤلف ثانية من مكتبة فايمار من يوم 3 إلى يوم 6 تشرين الثاني/ نوفمبر من عام1818 ومن يوم 12 شباط / فبراير عام 1818 ولغاية يوم 4 حزيران / يونيو عام 1819. (Deetjien Nr. 1179 - und 1209 Keudell). راجع بهذا الشأن دفتر ذكريات جوته العائد إلى يوم 12 شباط / فبراير من عام 1819 أيضا. (WAIII,7,15)-كما كان جوته 1818 مؤلف Franciscus Mesgnien أو Meninski الموسوم:

Lexikon arabico-persico-turcicum... secundis curis recogn. et auctum. Viennaae 1780.(keudell Deetjien Nr.1122.)

(86) Joh. Gottfried Eichhom, Repertorium fuer biblische und Morgenlaendische Litteratur. Th1 .4.1777- Leipzig 1779.

وكان جوته قد استعار هذا المؤلف المعجمي في الفترة الواقعة بين14 مارت / مارس و1 نيسان من عام 1815 Deetjien Nr. 977-keudeLL .

(87)Vgl. AA 3, 87- 90: Paralipomena zum west oeshichen Divan .

(88)راجع بهذا الشأن AA 3 ,213 -294 إذ توجد العديد من الإرشادات الخطية التي لم يعرف مصدرها.

(89) رسالة إلى C.H.Schlosser بتاريخ 23 كانون الثاني/ يناير من عام 1815 , 25 ,,165 WAIV)

(90)Vgl. A A 3, 295 FF.: Schreibuebungen .

(91)Kanzler von Mueller, Unterhaltungen mit Goethe

(أحاديث مع جوته)، (حديث يوم 24 أيلول/ سبتمبر من عام 1823)

Krit. Ausg. Besorgt von E. Grumach. Weimar 1956. s. 75 .

(92)من المحتمل أن تكون هذه الفقرة من أحاديث جوته هي التي أوحت لماكس ريشنرMax Rychner) بالرغم بأن:«جوته كان، وبسرعة، قد بلغ من العربية قدرا، بمساعدة القاموس، على قراءة بعض النصوص العربية. أما الفارسية فإنه لم يكن ملما بها». راجع بهذا الشأن مقدمة ماكس ريشنر على الديوان الغربي-الشرقي وتعليقاته عليه.

Zuerich Manesse verlag 1952. S 572.

(93)هذا هو التعبير الحرفي الذي استخدمه جوته في الفصل المسمى«خاتمة نهائية» من«التعليقات والأبحاث». (,240 , WAI 7)

(94) راجع«تعليقات وأبحاث» فصل«تحفظ».

(95) رسالة إلى CH.Schlosser بتاريخ 23 كانون الثاني / يناير عام 1815 (165 , 25 WAIV)

(96) وتفصح هذه المعانات عن نفسها في«الأبيغرامية الفنيسية رقم 29»-(Venezianischen Epi gramme حيث يقول الشاعر:

«بموهبة واحدة فقط فزت في مسابقة الكتابة بالألمانية. وهكذا أفسد، أنا الشاعر التعس الحظ، الحياة والفن بأسوأ مادة»..(WAI,1,314).

(97) في الفصل المسمى«شعراء جديدون وشعراء أكثر جدة من«التعليقات والأبحاث» يقول جوته:«ونحن شاهدنا بأنفسنا كيف أن شرقيا وقر مخطوطا قديما» من«المثنوي»(لجلال الدين الرومي) بنفس الاحترام كما لو كان هو المصحف» (الديوان الغربي-الشرقي).

(98) الديوان الغربي-الشرقي، فصل«ديوان المستقبل».

(99) راجع: الديوان الغربي-الشرقي، العناصر الأولية في الشعر الشرقي.

(100)راجع: الديوان الغربي-الشرقي، العبرانيون.

(101) راجع: الديوان الغربي-الشرقي، العناصر الأولية في الشعر الشرقي.

(102) راجع: الديوان الغربي-الشرقي، ديوان المستقبل.

(103) راجع: الديوان الغربي-العناصر الأولية في الشعر الشرقي.

(104) راجع: الديوان الغربي-الشرقي، فصل: تبادل الأزهار والعلامات.

(105) راجع: الديوان الغربي-الشرقي، فصل: الانتقال من المجازات إلى الاستعارات.

(106) المصدر السابق.

(107) راجع. الديوان الغربي-الشرقي، فصل: ملحق.

(108) راجع: الديوان الغربي-الشرقي، فصل: ملاحظات عامة.

«والطابع الأعلى للشعر الشرقي هو ما نسميه نحن بالألمانية (روح) Geist أعني العنصر الأساسي للمبدأ الأعلى للتوجيه، فهنا تجتمع سائر الصفات.. . نظرة حرة إلى العالم، تهكم، استعمال حر للقريحة: كل هذا نجده لدى شعراء الشرق. والنتيجة والمقدمات تقدم إلينا في نفس الوقت، ولهذا نشاهد أيضا كل الأهمية التي تعزى إلى الكلمة المرتجلة.. .» (الديوان الغربي-الشرقي، فصل. ملاحظات عامة).

هوامش الفصل الأول

جوته والشعر الجاهلي

(1) راجع في هذا الفصل الثالث، العمر البطولي، (من نحو عام 500 إلى عام 622) صفحة 27 من كتاب Hamilton و A.R. Gibb و Jacob M. Lindau «تاريخ الأدب العربي» Arabische Literatur-geschirhte والذي قام بترجمة القسم الأول منه إلى الألمانية ر. هيستانج . R.Hiestang ونشر في زيورخ وشتوتجارت ج. أ. ف. جرونباوم . G.E.V.Grunebaum عام 1968. وسوف نشير إليه فيما بعد باختصار كما يلي: جب-جرونباوم-Gibb. Gruenebaum.

(2) المصدر السابق.

(3) راجع: تيودور نولدكه :Theodor Noeldeke «المعلقات»، في الموسوعة البريطانية، المجلد15، صفحة 626, وكذلك Charles James Lyall ش ج لايال «الشعر العربي القديم» Ancient) (Arabian Poety)، المقدمة صفحة 15.

(4) راجع: ألفريد بلوخ :Alfred Bloch «القيمة الفنية للشعر العربي القديم»-Der Kuen . stlerische Wert der altarabischen Verskunst (ln: Acta Orientalia. Vol. XXl, Pars3Havnae 1951.S207

(5) راجع: ك. بروكلمان :Carl Brockelmann «تاريخ الأدب العربي»، الجزء الأول المنشور في لايدن عام 1943، الصفحة رقم 11.

(6) ففي الصفحة رقم 23 من المقدمة التي مهد بها جورج ياكوب Georg Jacob لكتابه «الحياة العربية البدوية القديمة حسبما تصفها المصادر» (Altarabisches Beduinenleben nach den Quellen geschildert) المنشور في برلين عام ,1897 يعرب Jacob عن اعتقاده باحتمال أن يكون المراد باسم المعلقات ثريات الإضاءة. راجع بهذا الشأن أيضا كتابClement Huart كليمنت هوارت «تاريخ الأدب العربي» A History of Arabic Literature المنشور في نيويورك عام 1904 إذ يقول المؤلف في الصفحة رقم 10: «لم يكن الغرض من الاسم (أي المعلقات) سوى التنويه بمكان الشرف الذي كان يحظى به وادي عبقر العربي، ولربما سميت بهذا الاسم تشبيها لها بالثريات التي تعلق وسط المنازل أو بالقلائد التي تعلق على النحور...».

(7) راجع: كارل بروكلمان، مصدر سابق، وكذلك Gibb Grunebaum مصدر سابق. ويقول بلاشير في الصفحة 146 من كتابه: «تاريخ الأدب العربي» المنشور في باريس عام 1952: «وهكذا يكون معنى «المعلقات» هو «العقود»، وعلى ما يبدو، فقد قامت التصورات المتداولة دونما تدقيق وترو، منذ العصر الوسيط وحتى يومنا هذا، بشأن أصل الاسم على خطأ».

(8) ففي الصفحة رقم 146 من مؤلفه السابق الذكر يقول بلاشير: «وهناك آراء عديدة متباينة بشأن القصائد التي تنتمي إلى المعلقات وبشأن أصحاب هذه القصائد».

(9) راجع: ,Poesis Asiatica مصدر سابق، صفحة 84.

لا يزال هذا الكتاب موجودا حتى يومنا هذا في مكتبة جوته (Ruppert Nr 766).

(11) «المعلقات أو القصائد العربية السبع، التي كانت معلقة على (الكعبة) في مكة». ,The Moallakat or the Seven Arabian Poems, Which Were Suspended on me temple ;at Mecca ترجمة وشرح وليم جونز ,William Jones لندن 1783.

(12) وقد كرر جوته تفسيره هذا-الذي كان صوابا في حينه وخطأ بناء على ما توصلت إليه الدراسات الحديثة-في عام 1819 وذلك في سياق الفصل المسمى «العرب» من «تعليقات وأبحاث

تعين على فهم الديوان الغربي-الشرقي».

(13) من المحتمل أن يكون جوته وهردر ما المقصودين بكلمة «قررنا»، لا سيما أن الحديث في السطور السابقة على هذه الفقرة، يدور حول هردر.

(14) راجع بهذا الشأن: WA.IV . 6, 213 , ولا تزال توجد في أرشيف جوته-شلر، في مدينة فايمار، نسخة من الترجمة التي قام بها وليم جونز لقصيدة امرئ القيس بخط سكرتير جوته السيد ف. زايدل Philipp Seidel. ولربما كان الغرض من استنساخها هو تسهيل عملية ترجمتها (إلى الألمانية). فنوعية الورق الذي استنسخت عليه هي نوعية الورق نفسها الذي دون عليه جوته ترجمته الألمانية.

(15) راجع بهذا الشأن: Gibb Grunedaum صفحة 30 إلا أن إلزا لشتنشتر-Ilse Lich tenstaedter هي التي قدمت أوسع دراسة هذا الموضوع في بحثها الموسوم: «النسيب في القصيدة العربية القديمة» (Das Nasib der altarabischen Qaside) المنشور في: .Islamica 5(1932)S.17.96

(16)راجع الصفحة 70 من هذا الكتاب.

(17) ملخص مستقى من كتاب إلزا لشتنشتر الذي سبق ذكره في الهامش 15.

(18) نشرت هذه الترجمة ضمن مؤلف وليم جونز الذي سبق ذكره في الهامش رقم 11 من هذا الفصل.

(19) كان جوته قد رجع إلى المعلقات في سياق دراسته للمؤلفات الأدبية الشرقية ذات العلاقة بالديوان الغربي-الشرقي.

(20)W.A.I,36,91.

(21) «ديوان شمس الدين حافظ»، نقله من الفارسية إلى الألمانية، لأول مرة، يوسف فون هامر. القسم الثاني المطبوع في شتوتجارت Sttutgart وتوبنجن Tuebingenعام 1813, صفحة 21.

(22)وكان قد استعار أولا:

Caab Bin Zoheir. Carmen panegyricum in Laudem Muhammedis, ltem Amalkeisi Moallakah... Ex vers, levini Warneri Vertit... Gerardus Joaness Lette... Lugduni . Bat. 748(Keudell Deentjen Nr968)

وثانيا:

Die hellstrahlenden Plejaden am arabischen poetischen Himmel oder die 7 am Tem pel zu MeKa aufgehaengten arabischen Gedichte, Uebersetzt, erlaeutert und mit . einer Einleitung versehen von Anton T. Hartmann Muenster 1802.) Keudell De

(23) راجع الهامش رقم 11 من هذا الفصل. Keudell Deetjen Nr967

(24)راجع ما ورد في الدفاتر اليومية بتاريخ 28 فبراير عام 1815 (W.A.III, 5, 151) «في المساء عند الدوقة. المعلقات».-وكانت زوجة الشاعر شلر وهي شارلوته فون شيلر Charlotte von Schiller قد كتبت إلى كنيبل عن ذلك قائلة: «لقد أصغينا السمع هذا الأسبوع إلى قصائد عربية رائعة جمعها جوته من المكتبة ومن المصادر الموجودة بحوزته. وهكذا راح يلقي على سمعنا هذه القصائد حسب تسلسل عصورها، مرة مستقاة من (مؤلف فون هامر) «كنوز الشرق» ومن مؤلفات (ألمانية) أخرى، ومرة أخرى مترجمة عن الإنجليزية. «رسائل زوجة شلر إلى صديق حميم» Briefe von Schiller Gattin an vertrauten Freund S من لايبزج ,1856 من 184.

(25) , WA lll. 5, 367, W A I ،7 290

(26) لم يجد جوته عند قراءته في «المكتبة الشرقية» تحت مادة «المعلقات» أكثر مما قرأه قبل ذلك

عند وليم جونز، فقد ورد في «المكتبة الشرقية»: «تسمى بهذا الاسم القصائد السبع المفضلة عند العرب في العصر الجاهلي الذي سبق العصر الإسلامي». ولا ريب في أن جوته كان مطلعا، من قبل، على هذا التقسيم لعصور الأدب العربي (عصر جاهلي وعصر إسلامي) المأخوذ أساسا من العرب أنفسهم. وينطبق هذا على المعلومات التالية أيضا: «اكتسبت هذه القصائد اسم «المعلقات» لأنها اختيرت وعلقت على جدار الكعبة في مكة. كما أطلق عليها اسم «المذهبات» أيضا لأنها كتبت بحروف من ذهب على ورق مستورد من مصر». وتجدر الإشارة هنا إلى أن طريقة كتابة جوته لأسماء الشعراء، في ملاحظاته، كانت مأخوذة من «المكتبة الشرقية» التي تذكر أن بعض المؤلفين يدرجون الأعشى والنابغة (بين شعراء المعلقات) بدلا من الحادث وعنترة. ويورد مؤلف «المكتبة الشرقية» في خاتمة مقالته المراجع والمصادر العديدة التي استقى منها معلوماته، وعلى وجه الخصوص الشرح المسهب للزوزني.

(27). 945. Keudell Deetjen Nr954.

(28) كتب جوته هذه الملاحظات على ظهر ورقة اشتملت على حسابات تخص المسرح وتعود إلى يوم 28 أغسطس من عام 1814. وتنتمي هذه الملاحظات من حيث المحتوى إلى الدراسات المبكرة الخاصة بالديوان الغربي-الشرقي (1814 / 1815)، أي أنها كتبت بكل تأكيد، في مرحلة سابقة على المرحلة التي كتبت فيها «التعليقات والأبحاث»(1818 / 1819).

(29)Ruppert Nr. 766

(30) Poeseos Asiaticae commentariorum Libri sex cum appendice auctore Guilielmo-lones, A. M... recudi curavit lo. Gottfried Eichborn... Lipsiae 1787. Keudell.. De entjen Nr.944)وسنختصر فيما يلي عنوان الكتاب ونذكره تحت عنوان)Poesis Asiatica أشعار آسيوية فقط.

(31) «أشعار آسيوية» صفحة 72.

(32) راجع الصفحة 151 من هذا الكتاب.

(33) راجع مقدمة مؤلف أربنيوس (Erpenius) «القواعد العربية» (Arabische GrammatiK)، التي اختصرها وسهل عرضها ميشائيلس، ونشرها في جوتنجن عام 1771 مع ملحق يتضمن ما كان شولتنز (Schultens) قد اختاره من «قواعد» أبنيوس ليسهل على الطلاب تعلم قواعد النحو.

(34) كارل بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، الجزء الأول، طبعة فايمار عام ,1898 ص 6.

(35) المصدر السابق، ص 6.

(36) راجع :Hendrik Birus «مقارنة» تعليق مقارن على تعريف جوته (القراء) بخصائص أسلوب جان باول Jean Paul في الكتابة.

(Vergleichung. Ein Komparatischer Kommentar zu Goethes Einfuehrung in die Schreibweise jean Pauls ص 83 وما يليها. راجع لنفس المؤلف أيضا: «مقارنة. تعريف جوته (القراء) بخصائص أسلوب Jean Paul في الكتابة»-Vergleichung. Goethes Ein. fuehrung in die Schreibweise Jean Pauls طبع شتوتجارت 1986، ص 27.

(37) الطبعة الثالثة، الجزء 3، ص 605. وقد استقينا أقوال آيشهورن من الرسالة التي قدمها بيروس (Birus) لنيل الأستاذية عام 1984. مصدر سابق، ص 84.

(38) الجزء الأول، جوتنجن 1805، ص 560 وهنا أيضا استقينا ما استشهدنا به من أقوال من رسالة بيروس لنيل الأستاذية، مصدر سابق، ص 84.

(39) المصدر السابق، ص 579. أقوال مستقاة من رسالة بيروس، مصدر سابق، ص 84.

(40) إن هذه الأدلة نادرة جدا. ولعل أحد هذه الأدلة النادرة ما كان جوته قد دونه يوم 20 يونيو من عام 1819 (, 64 ،WAIII7)، إذ كتب يقول: «الأستاذ كوزيجارتن.. . الإيقاعات العربية الخ)».
(41) «تعليقات وأبحاث»، فصل: «مقارنة» (WAI,7,113).
(42)«تعليقات وأبحاث»، فصل: الانتقال من المجازات إلى الاستعارات»، (WAI,7,100f). وكان جوته قد قرأ في الصفحة 514 من «المكتبة الشرقية»، المقالة المسماة «اللسان العربي» التي تشيد بالمستوى اللغوي الرفيع عن القريشيين: «لقد نسي إسماعيل.. . لغته الأم وتعلم لغة جرهم التي شب بين ظهرانيها. وتطورت هذه اللغة وتغلبت على باقي اللهجات التي كانت منتشرة في المناطق العربية المختلفة. وفي هذه اللغة جرى تدوين كل ما وصلنا من مؤلفات عربية. إن هذه اللغة هي التي تسمى بلغة قريش.. . وبها أنزل القرآن الذي يعتبره المسلمون معجزة لغوية.. .».
(43) ولقد أشار ألفرد بلوخ A.Bloch إلى مدى قصور إدراكنا لهذا الانسجام والتوافق، إذ كتب في الصفحة 208 من مؤلفه السابق الذكر يقول: «إننا سنبقى جاهلين إلى الأبد بالرنين الحقيقي للقصائد العربية القديمة.. . فنحن لم نعد الآن قادرين على الإحساس بإيقاع بحور هذه الأبيات، وذلك لخلو لغة وأشعار محيطنا الثقافي المعاصر منها كلية».
(44) الديوان الغربي الشرقي، أشعار نشرت بعد وفاة جوته، ص 352.
(45) في قصيدة «أن أتآلف مع نظرتك» وفي قصيدتي «صورة سامية»و«خاتمة» على سبيل المثال.
(46) راجع بهذا الشأن المؤلف المذكور في المرتبة الثانية في الهامش رقم 22 من هذا الفصل.
(47) هارتمان، ص 11. راجع كذلك: لشتنشتتر، مصدر سابق، حيث تقول في الصفحة 6 بشأن الشاعر البدوي ومحبوبته: « ... إنه يتتبع رحيلها بأفكاره ومخيلته.. . ويقضي ليله مؤرقا.. . بينما الأصحاب من حوله وقد أسلموا أنفسهم لنوم عميق.. . إن حنينه لشديد.. .».
(48) راجع ما اقتبسناه من «التعليقات والأبحاث» في الصفحة 155 من هذا الكتاب.
(49) ترجم جوته-كما سبق أن قلنا-البيت الأول من قصيدة أمرىء القيس عام 1783 النحو التالي:
«قفا ودعونا نبك هنا في موضع الذكريات»
راجع البيت في الصفحة 58 من هذا الكتاب.
(50) هارتمان، ص 45 وما يليها.
(51) هارتمان، ص 67 وما يليها.
(52) لقد اشنكت قصيدة لبيد أيضا من بعد الطريق وكثرة المنعرجات:
بمشارق الجبلين أو بمحجر
فتضمنتها فردة فرحامها
(53) هارتمان، ص 75 و 86 و138.
راجع أيضا لشتنشتتر، ص 34، حيث تقول: «فالشاعر يرى الإبل تساق من قبل الحداة».
(54) هارتمان، ص 20 و30. كما أنه يذكر في بعض الأحيان، بطلا آخر من أبطال هوميروس وهو هكتور Hektor إذ يقول عنه مثلا: «فما الذي يشد من أزره إزاء الدموع (!) وتضرع ذويه ؟» (ص 21).
(55) راجع. :E.Trunz «مؤلفات جوته الكاملة» (Goethes Werke)، طبعة هامبورج، الجزء الثاني، ص 552. وفيما خلا قصيدتي «الديوان» ترد كلمة ييخضوضر (gruneln) في البيت رقم 8266 من مأساة فاوست، القسم الثاني، وفي رسالة كان الشاعر قد بعثها إلى نيس فون أيزنبيك Nees von Esenbeck في يوم 18 يونيو عام 1816.

(56) إرنست بويتلر:E.Beutler «جوته، الديوان الغربي-الشرقي». (Goethe, West, Oestlicher Divan) بريمن 1956، ص 375.

(57):E.Trunz «مؤلفات جوته الكاملة» طبعة هامبورج، الجزء الثاني ص 552.

(58) ولقد أكد هذه الدلالة ك. بوردخ K.Burdach أيضا حينما قال في: «مؤلفات جوته الكاملة»، الجزء الخامس، الصفحة 426:

(Goethes Werke. Jubilaums, Ausg. Bd. 5. S426)

فمن الدموع تنهل الروح ما يمكنها من التغلب على جفافها(!) وعلى ما يضنيها، أما إرمانجر E.Ermatinger فقد رأى في طبعة ,Hempel التي نشرها كارل ألت Karl Alt في برلين عام (1909-1926) أن تفسيرا من هذا القبيل يقتصر على الجانب النفسي فقط، هو تفسير لا يمكن إقامة الدليل عليه. «فروح»جوته لم «تجف» أبدا، وبالذات أيام «الديوان»

(59) تناول هينريش ماير Heinrich Meyer هذا الموضوع بإسهاب ومن كل النواحي في كتابه: «جوته» حياته من خلال مؤلفاته» (Goethe. Das Leben im Werk). هامبورج ,1949 طبعة ثانية عام 1951.

(60) راجع: الصفحة 57 من هذا الكتاب. وكذلك: كارل بروكلمان، مصدر سابق، الملحق، ص 28: «يتحتم على القصيدة (العربية) أن تبدأ بالنسيب، أي بذكر الحبيبة النائية، هذه الذكرى التي تعاود الشاعر عندما يرى الأطلال».

(61) «النسيب في القصيدة العربية القديمة «مصدر سابق، ص 59.

(62) المصدر السابق، ص 33.

(63) المصدر السابق، ص 32.

(64) المصدر السابق، ص 58.

(65) راجع بهذا الشأن لشتنشتتر، مصدر سابق، ص 38 وما يليها، وعلى وجه الخصوص، الفصل المسمى: «علاقات الحب المتحررة في النسيب» (ص 76)، حيث يجري الحديث هنا عن نوع من الروابط التي كانت تقوم بين المحبين في بلاد العرب قبل الإسلام وتفضي إليها طبيعة الحياة البدوية، كما كانت تؤدي دورا كبير في الحياة العربية الجاهلية. فالنسيب يصور علاقات الحب كما لو كانت أمرا مسلما به. والصفة المميزة لهذه العلاقات هي أنها كانت تقوم على «حب متحرر ووفاء طوعي متبادل، وأنها تدوم ما دامت هذه الصفات دائمة»، وأن «الفتاة لا تغادر قبيلتها وتلحق بفتاها كما أنها ليست في حمايته وطوع إرادته». وعلى العموم يظهر الشاعر نفسه في النسيب» كما لو كان هو وحده المحب الصادق والمخلص الوفي، وأن المرأة لا تثبت على حبها، بل ترنو ببصرها إلى رجل آخر» لكننا نستطيع أن نستشف «من قصائد الشعراء (الجاهليين)، أنهم يتغنون، دائما، بحب جديد لنساء أخريات، وأنهم يبكون فقدانهم إياهن بالأسلوب نفسه، وإن لم يكن بالمعاناة والشدة نفسها». وتضيف المؤلفة في الصفحة 82 قائلة: «وعلى الرغم من الحرية التي يتحدث بها الشاعر عن علاقاته بالمرأة، يظل النسيب احترام المرأة وتقديرها». كما تؤكد المؤلفة في الصفحة 20: «لقد فهم الإسلام العلاقة القائمة بين الجنسين على نحو يختلف عما كان سائدا في العصر الوثني».

(66) راجع H.A.Forff «القصائد الغزلية في الديوان الغربي-الشرقي»، لايبزج 1947.

(67) هـ. فايتس Hans J. Weitz: «الديوان الغربي-الشرقي لجوته»، Goethes West, oestlicher Divan، طبعة رابعة منقحة، فرانكفورت ,1974ص 353.

(68) راجع هانز بيرتس Hans Pyritz: «جوته ومريانه فيلمر» طبعة ثالثة، شتوتجارت 1948.

(69) حسب الخط الذي كتب به جوته القصيدة، فإن تاريخها يعود إلى 23 سبتمبر عام 1815. وكان الاعتقاد السائد لمدة طويلة من الزمن أن مريانه قد كتبت القصيدة خلال رحلتها من هايدلبرج إلى فرانكفورت. إلا أن الرأي السائد الآن أنها كتبتها في أكتوبر. قارن بهذا الخصوص: «الرسائل المتبادلة بين مريانة ويوهان يعقوب فليمر وجوته. وثائق، سيرة حياة وشروح، نشر: هانز فايتس Hans Weitz، فرانكفورت ,1965ص 342.

(70) راجع الهامش رقم 22 من هذا الفصل.

(71) ملحوظة: تؤكد الدراسات بشأن المعلقات أنها قصائد كرست لذكرى حبيبة أقصاها النوى ورحلت بعيدا عن الشاعر «الذي هام بحبها منذ عهد بعيد»(لشتنشتتر، ص 22). فالشاعر يحن دائما لحب نعمه في ظله «في الأيام الخوالي» (المصدر السابق). إنه يعود بذهنه إلى ذلك المكان الذي نصب فيه خيمته إلى جوار ديار الحبيبة «قبل سنوات طوال»(المصدر السابق). وحسب ما تذكر إلزا لشتنشتتر فإنها وجدت أن أقصر زمن كان «عاما» واحدا وأن أطول زمن كان «عشرين عاما»(مصدر سابق، ص 29).

(72) راجع الصفحة 63 من هذا الكتاب.

(73) راجع: . WAIV, 25, 414 f (طبعة فيمار).

(74) لقد اعترض ف. لنتس (. W.Lentz)، وبحق، على تسمية ك. بورداخ (K.Burdach) اللافتة المعنية ب «إهداء». فلنتس يشير إلى أن السمة العامة هي «إجلال». راجع بهذا الشأن :W.Lentz «تعليقات وأبحاث جوته على الديوان الغربي-الشرقي»-Goethes Noten und Ab handLungen zum West, oestlirhen Divan هامبورج ,1958 ص 17 وما يليها.

(75) يراجع نص الرسالة في: W.A.I6,482,Paralipomenon 30; A A 3. 2, Paralipomenon2

(76) أبرز جوته عبارتي «المعلقات»و«القرآن» بكتابتهما بحروف متباعدة. راجع AA3 2,

(77)الديوان الغربي-الشرقي، كتاب المغني.

(78) اكتفى G.V.Loeper بالقول. «إن الصحراء هي موطن الشعر العربي القديم. ولقد تزامنت بداياته الأولى مع عصر الحياة البدوية المترحلة».

(الديوان الغربي-الشرقي.. . مع شروح وتعليقات عليه قام بها G.V.Loeper برلين ,1872 ص 5). وبعد صدور الطبعة الثانية من كتابي «جوته والمعلقات» (برلين, 1961)، أشار إريش ترونسErich Trunz إلى أثر المعلقات على قصيدة «هجرة» وذلك في الطبعات اللاحقة من شروحه وتعليقاته على الديوان الغربي-الشرقي، طبعة هامبورج الجزء الثاني، ص 574.

(79) هارتمان، ص 78.

(80) راجع الصفحة 65 وما يليها والصفحة 72 وكذلك الصفحتين , 96 105 من هذا الكتاب.

(81) راجع الصفحتين 70 و 89 من هذا الكتاب.

(82)Joseph V. Hammer: Rosenoel... oder Sagen und Kunden des Morgenlandes aus ar abischen, Persischen und tuerkischen Quellen gesammelt. Bd. I. Stuitgart 1813, S117)

(83)يرى البعض أن طرائق عيشهم لم يطرأ عليها أي تغيير منذ العصر البرونزي، فحياتهم وطعامهم وعاداتهم ومثلهم العليا ظلت على ما هي عليه إلى يومنا هذا، الذي قدر له أن يشهد فعلا بدايات التغير في طرائق عيشهم.

(84) كان اليهود في الأصل بدو صحراء أيضا. ولم يأخذ وجودهم طابعا متميزا في التاريخ إلا مع ظهور قبيلة يقودها شيخ اسمه إبراهيم.

(85) راجع بشأن إشارة جوته هذه ما كنا قد أوردناه في الصفحة 84 من هذا الكتاب.
(86) هذا هو النص النهائي للقصيدة حسبما أوردته طبعة الـ Akademie Ausgabe (طبعة الأكاديمية (A A
(87)راجع بهذا الشأن الهامر رقم (24) من هذا الفصل. ففي الفصل الخاص بالعام 1815 من «الدفاتر اليومية والسنوية» (والمدون في يوليو من عام 1823 كتب جوته، إشارة منه إلى ما سبق أن ذكرنا من ملاحظات دونها في أيام 23 و27 و 28 فبراير من عام 1815 : «لقد عدت إلى المعلقات التي سبق لي أن ترجمت، بعد نشرها مباشرة، بعضا منها. ولقد استطعت أن أتخيل حال البدو». (WAI,36,91). وكما هو معروف فقد كانت دفاتر ذكرياته اليومية هي المصدر الأساسي لـ «الدفاتر اليومية والسنوية».
(88) كان جوته قد استعار هذه الترجمة وترجمتين أخريين للمعلقات، راجع الهامش رقم 22 من هذا الفصل، وعلى وجه التحديد الكتاب المذكور في المنزلة الثانية.
(89) راجع بهذا الشأن: جوته «تعليقات وأبحاث»، فصل «العرب»، إذ يقول في سياق شرحه لقصيدة تأبط شرا : «فعظمة الخلق، والصرامة، والقسوة المشروعة للفعل هي عصب هذا الشعر».
(90) Voyage en Perse, en Armanie... fait dans les ann . es 1808 et 1809 par M Jacques Morier... traduit de L Anglais par M. E. Suivi d voyage Ind -chyraz par Le golfe Persique, Bouchyr, Kazroun... contenant La scription des Lois, des coutumes et des connaissances des Persans; traduit de. 201. 2.anglais de M) onsieur (Scott Waring.. . Paris 1813. Bd)
(91) راجع: بروكلمان، الجزء الأول، الملحق، صفحة 28 والصفحة التي تليها.
(92) راجع: هارتمان، الصفحات: 1 والصفحة التالية، الصفحة 13 والصفحة التي تليها وكذلك الصفحات 18 و 29. راجع أيضا شروحه على القصائد.
(93) هارتمان، صفحة 8 والصفحة التي تليها.
(94) راجع بهذا الشأن البيت 14 من قصيدة «هجرة:< «ومن تسلط الغريب يأنفون».
(95) راجع بشأن البيت 19 والبيت الذي يليه في المقطع الرابع من قصيدة «أنى لك هذا؟»ما قلناه في الهامش رقم 108 من هذا الفصل.
(96)E.Enatinger in: Goethes Werke Hg. von Karl Alt. Berlin1926 .Anmerkungen zu T.1.26 S.193 .
(97)R. Richter in: Goethes Werke.Festausgabe. Hg. von Robert Petsch U. a. Leipzig 1926 Bd. 3. S 310
(98)راجع بهذا الشأن: م. ريشنر M.Rychner الذي يقول: «حقا تسبغ هذه القصيدة على الديوان سمات صحراوية، أعني سمات عظمة الخشونة والجدب وانعدام المشاعر(؟) إلا أنها مع هذا تضفي عليه عظمة أمر مخيف مقبض» Goethe, West oestlicher Divan. Zuerich) (464. 1952. S وعلى الرغم من هذا الاستدراك الصحيح فإن ريشنر يعمم هاهنا، مثله في ذلك مثل باقي الشراح، ويتحدث عن «الشرق» عامة في سياق تعليقه على شعور جوته بالولادة الجديدة، إذ يقول: «ويرنو الوليد الجديد ببصره بعيدا، إنه يرنو إلى عالم الشرق الذي سلب لبه بقوة».
(99) بهذه الكلمات وصف جوته «كتاب سواء المزاج» حينما أعلن صدور «الديوان الغربي-الشرقي» في جريدة «الصباح»، العدد 48 الذي يرجع إلى يوم 28 فبراير عام 1816(WAI,41,88)
(100)«تعليقات وأبحاث»، فصل: «ديوان المستقبل»(WAI,7,143)
(101) المصدر السابق، ص 129.
(102) راجع البيت رقم 25 والبيت الذي يليه من قصيدة «قافلة»: «وباستمرار تقدم السير/ وباستمرار

اتسع المكان...».
(103) «سنوات تجوال فلهلم مايستر «الكتاب 3، الفصل التاسع (WAI,25,180f)
(104)راجع بهذا الشأن: كاترينا مومزن: جوته وألف ليلة وليلة
. (. Katharine Mommsen, Goethe und 1001 Nacht. S. 150ff)
(105)نشرت لأول مرة في:(WA I53 , 361)
(106)راجع:
Welt Goethe Ausgabe. Bd. 5. Leipzig 1937. S329.
وكذلك الأمر بالنسبة لفايتس (Hans J. Weitz)، فهو أيضا يعتقد في انتماء هذين البيتين إلى «كتاب سوء المزاج» راجع بهذا الشأن «الديوان الغربي-الشرقي» المطبوع من قبل دار النشر أنزيل Insel في لايبزج عام 1949، ص 1 , 93 أما طبعة «الديوان» المسماة Akademie Ausgabel ب فقد أوردت البيتين في الجزء الثالث كملحق يحمل الرقم 63 وذلك في الصفحة 49 ضمن «أشعار وشذرات لا يعرف موقعها».
(107) راجع الصفحات 57 , 58 وكذلك الصفحة 66 والصفحات التي تليها.
(108) من المحتمل أن يكون صدر هذا البيت هو الذي أوحى بمطلع المقطع الرابع من قصيدة «أنى لك هذا؟» الذي يقول فيه جوته:
«وفي الليالي الرهيبة،
وتحت تهديد الغارات.. .
(109) إلزا لشتنشتتر، مصدر سابق، ص 23. وكانت المؤلفة قد قالت في الصفحة 25 من كتابها هذا: «موضع الخيمة غدا مرتع الوحوش، ومن ثم: يجري وصف هذه الوحوش (الظباء، البقر)». كما قالت في الصفحة 33: «لقد احتلت الظباء والبقر ثانية الديار الخالية من ساكنيها». وفي الصفحة 59: «لقد تأبدت الديار وصارت الوحوش ترتع فيها»
(110) راجع الصفحة 123 من هذا الكتاب.
(111) راجع Wolfgang Preisendanz, Die Spruchfon in der Lyrik des alten Goethe und ihre Vor.. geschichte seit Opitz. Heidelberg 1952. S 182
(112)نفحات مدجنة، الأبيات رقم 92 و 537 و7607 و639 و813 و1139 و1263.
(113) الأبيات رقم: 61 و 454 و 507 و 806 و 882.
(114) البيت رقم 742.
(115) البيت رقم 766.
(116) البيت رقم 131.
(117) البيت رقم 114 و 1126 والبيت الذي يليه.
(118) البيت رقم 212.
(119) البيت رقم 128 و 861.
(120) البيت رقم 52.
(121) البيت رقم 40.
(122) البيت رقم 59.
(123) البيت رقم 640.
(124) البيت رقم 183 من القسم السادس المنشور بعد وفاة الشاعر.

(125) نشر القسمان عام 1815 في الجزء الثاني من طبعة كوتا Cotta.
(126) راجع: دفاتر الذكريات اليومية والسنوية العائدة إلى عام 1821.

Tage-und Jahres-Hefte 1821(W A l 36,186)

(127) W A III, 5,297

(128)Graef, Goethe Ueber seine Dichtungen.Lyrik II,1,113

(129) راجع الصفحة 136 من هذا الكتاب.
(130) الرحلة الإيطالية، الجزء الثاني

(ltalienische Reise Teil 2)W A I 31, 249)

(131) هارتمان ص114.
(132) ورد في هذا البيت في الصفحة رقم 92 من الترجمة التي قام بها هارتمان للمعلقات، وفي الصفحة اللاحقة (المقابلة) تبدأ «ترجمة زهير».
(133) تحدث جوته في دفتر الذكريات اليومي عن عملية الانتخابات هذه في يناير/ فبراير من عام 1825 لأول مرة. ومعنى هذا أن مقطوعة «كلما كان أمسك واضحا وصريحا» لابد أن تكون قد نظمت في هذه الحقبة. ولربما كانت أبيات ماكروا، هذه الأبيات التي وقع عليها جوته في أكتوبر عام 1825 عند فولتير، لربما كانت هذه الأبيات قد أثارت لديه السرور والغبطة بسبب اقتراب مغزاها من مغزى «كلما كان أمسك واضحا وصريحا»، إلا أن بناء مقطوعة جوته وعباراتها تشيران بوضوح إلى تأثره ببيت زهير.
(134) انقلاب عربة السفر يوم 20 يوليو عام 1816 وإلغاء الرحلة الثالثة التي كان جوته ينوي القيام بها إلى منطقة نهري الراين والماين.
(135) رسالة إلى Zelter في 1/1/ 1817 وإلى Knebel في 1/2/ 1817.
(136) راجع الرسالة إلى Zelter بتاريخ 26/ 12/ 1816 وكذلك الرسالة إلى OttiIie Graefen von Henckel-Donnersmarck بتاريخ 2 / 1/ 1817.
(137)قارن هذا بالأبيات رقم 12 و15 و 116 وراجع أيضا «الديوان الغربي-الشرقي» حيث يقول جوته في «كتاب الحكم»: «افعل الخير من أجل الخير فحسب».
(138) راجع بهذا الشأن:

Graef Goethe ueber seine Dichtungen. Lym ll 113 .

(139) الأبيات رقم: 1 و 42 و49 و57 و73 و94.
(140) لقد كان ف. برايزندانس Wolfgang Preisendanz على حق عندما أكد أن. «تجارب الحياة كانت فعلا هي المنهل البشري الذي تحيا مت الحكم (التي نظمها جوته في سنواته المتأخرة)»، مصدر سابق ص 178.
(141) راجع الصفحة 65 من هذا الكتاب.
(142) «تعليقات وأبحاث»، فصل «العرب»(WAI,7,10)
(143)فقد كان هامر قد أورد في «كنوز الشرق» (Fundgruben des Orients)، الجزء الأول، فيينا 1809, حديثا نبويا نصه: «الشؤم في الدار والمرأة والفرس». كما أورد في الصفحة 306 من المصدر نفسه حديثا نبويا آخر فحواه: «الشؤم في ثلاثة: المرأة والفرس والدار».
(144) ولعل في الحديث المنسوب إلى النبي محمد صلعم تأكيد هذا. فقد ورد في الأحاديث النبوية حديث فحواه: «الفخر والخيلاء في الفدادين من أهل بر والسكينة في أهل الغنم». وهناك

حديث آخر يحذر من الطمع في المال فحواه: «اطلعت في الجنة، فرأيت أكثر أهلها الفقراء، واطلعت في النار، فرأيت أكثر أهلها الأغنياء والنساء».

(145) لقد تحدث النبي محمد صلعم، أكثر من مرة حول هذا الموضوع، فهناك حديث آخر نصه: «أصدق بيت قاله الشاعر: ألا كل شيء ما خلا الله باطل».

(146) فهناك حديث نبوي ينهى عن سرد القصص والخرافات نصه: «من أحدث حدثا أو آوى محدثا فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين».

(147) وكان يوسف فون هامر قد كتب في «كنوز الشرق»: فقد حذرت الأحاديث النبوية وكذلك ما بلغه جبريل إلى النبي محمد صلعم من الشعر والشعراء».

(148) فعلى سبيل المثال كان جوته شديد الاهتمام بالمتنبي، أشهر الشعراء المدعي النبوة.

(149) ففي قصيدته الدرامية التي ترجع إلى عام 1796 والمسماة «عروس كورنت (Die Braut von Korinth) عبر جوته عن شديد استيائه مما يقوم به المتصوفون النصارى من تعذيب للجسد وتحريم لتلك المتع الدنيوية التي كان أبناء العصور القديمة يقبلون عليها بولع شديد. وكانت القصيدة مدعاة لغضب الكثير من المسيحيين.

(150) فمن المحتمل جدا أن رأي جوته في الشعر العربي كان شبيها بالرأي الذي كونه آلفرد بلوخ (Alfred Bloch) عن هذا الشعر فيما بعد. فبلوخ يرى أن «الفن الشعري العربي القديم» كان «أعظم إنجاز فني قدمه العرب». راجع: آلفرد بلوخ. القيمة الفنية للشعر العربي القديم»، مصدر سابق، ص 208.

(151) توخيا للدقة ينبغي علينا أن نذكر هنا أن جوته كان لديه في مكتبته كتاب عن شاعر المعلقات عمرو بن كلثوم وحياته من تأليف كوزيجارتن، الأستاذ الشاب في جامعة ينا ومستشار جوته في مسائل الاستشراق في مرحلة تدوين «التعليقات والأبحاث»، وكان عنوان الكتاب (الذي نشر فيه نص المعلقة عن مخطوطة محفوظة في باريس وترجمه إلى اللاتينية وأضاف شروحا إليه):
Amrui kn Kelthum Taglebitae Moailakam... Scholiis illustratam et vitam Amuri ben Kalthum... ecodicibus Parisibus ed. in Latinum transtulit notasque adiecit Ioan. Gothofredus Ludovicus Kosegarten... Jena1819 (Ruppert Nr1766). إلا أنه لم يمكن العثور على أثر لهذا الكتاب في إنتاج جوته.

(152) «تعليقات وأبحاث» فصل «انتقال».

(153) Joh. Chr. Buergel, Drei Hafis-Studien. Bern, 1975. S 10.

(154) و لعل خير شاهد على اهتمام المستشرقين الألمان المعاصرين لجوته بهذا الفرع من الأدب هو كتاب فرايتاج المشتمل على 557 صفحة: «عرض الفن الشعري العربي»-(Darstellung der Arabischrn Verskunst)، والذي جاء متضمنا ستة ملاحق تشتمل على قصيدة عربية تعطي تصورا عن بحور الشعر العربي ومعها ترجمات لأشعار عربية وتعليقات حول شعراء عرب وشروح لخصائص شاعريتهم ومفرداتهم وكذلك مغزى المعايير الفنية في نقد هذه الأشعار وقام بجمعها من المخطوطات فرايتاج ونشرها في بيرن عام 1830 (وقد صدرت طبعة ثانية لهذا الكتاب في Osnabmeck عام 1968).

(155) «تعليقات وأبحاث»فصل: «العرب».

(156) كان هامر، هو السند الذي اعتمد عليه جوته، فقد كتب عن فصاحة النبي محمد صلعم وبلاغة القرآن الكريم: «فيما انطوى عليه القرآن من بلاغة في الخطاب وروعة في الإيقاع وتناسق في النغم، سحر الرسول روح شعب يملك حسا مرهفا بجماليات البيان». (كنوز الشرق،

الجزء الأول، فيينا 1809، ص 362).

(157) راجع في هذا الشأن: AA3,89.Paralip.108 وكان جوته قد دون هذه النبذة المختصرة على الجهة الخلفية لفاتورة حساب تخص السكرتير آيليشتاين (Eylenstein) تعود إلى يوم 20 أغسطس من عام 1814. وهناك ملاحظة ثانية يذكر أبو تمام في سياقها أيضا، وكانت هي الأخرى قد دونت على الجهة الخلفية لفاتورة حساب تعود إلى 13 أغسطس من العام نفسه نصها: بحتري / معاصر أبي تمام / توفي 208 للهجرة».

(158) راجع بهذا الشأن:

Gibb Grunebaum S. 43.

(159)هو ثابت بن جابر بن سفيان الفهمي وكان من «أغربة العرب» لأن أمه سوداء. ولقد نسجت عنه أخبار ومغامرات كثيرة «تحمل، خلافا لحياة الشعراء الآخرين، طابع القصص والأساطير»، وذلك على قول بروكلمان.

(160) راجع: WAV, 29,292f

(161)زعم روكرت (Rueckert) أن جوته قد ترجم القصيدة معتمدا على ترجمة شولتنس (Schultens) اللاتينية. راجع بهذا الشأن: «الحماسة أو أقدم القصائد العربية، انتخبها أبو تمام وترجمها وشرحها فريدرش روكرت» في جزأين، شتوتجارت 1846، ص 301.

(162) لم تحمل هذه الرسالة تاريخا معينا.

(AA3,367:Paralip.243)

(163)راجع في هذا الشأن.

«استطلاعات حول آسيا لدارسي العهدين القديم والجديد ولأصدقاء تاريخ الثقافة وللمعجمين بالأدب الشرقي»، الجزء الثاني ألدنبورج 1806 ص 207 إلى 210.

(164) لقد كان بمستطاع جوته الاطلاع على ترجمة ميشائيليس هذه في الطبعة المنقحة من كتاب أربينوس (:Erpenius) «قواعد العربية»، والذي كان ميشائيليس قد قام بنشره بعد تنقيحه. وقد ورد ذكر هذا الكتاب لأول مرة في دفاتر الشاعر اليومية، وذلك في 10 مارس من عام 1816. ومهما كان الأمر فإن الدفاتر اليومية الخاصة بيوم 9 نوفمبر من عام 1818 تشهد أن جوته قد اعتمد في نقل قصيدة تأبط شرا على ترجمة ميشائيليس لها .(WA III,7,264)

(165)راجع كتاب فريتاج «قصائد عربية» (Carmen arabicum) المنشور عام 1814، الصفحة 74. ولم يعد بالمستطاع معرفة تاريخ حيازة جوته لهذا الكتاب.

(166) راجع الدفاتر اليومية العائدة إلى هذا التاريخ. (WA III,7,246)

(167)«تعليقات وأبحاث» فصل: «ألعرب».

(168) فعلى سبيل المثال نجد نقد لوبر (Loeper) في طبعة Hempel للديوان الغربي-الشرقي الصادرة عام 1872، ص 233 حيت قال: «يقول جوته إن هذه (القصيدة) تعود إلى عصر (النبي) محمد صلعم، وهذا غير صحيح. لقد كتبت بعد نحو 200 عام.

(169) من هؤلاء الدارسين روكرت وبروكلمان على سبيل المثال. راجع بهذا الشأن-Gibb Gru nebaum ص 43 أيضا.

(170) راجع WAIII،7 ,264

(171) استقينا هذا المصطلح من Gibb Grunebaum ص 43.

(172) راجع بهذا الشأن الدفاتر اليومية العائدة إلى 30 يونيو من عام 1819 (WAIII,7,64)

(173)فقد قال جوته في قصيدته المسماة «محاكاة» في «كتاب حافظ»:
إن الإيقاعات الموزونة لتسحر حقا،
والقريحة تسر بها كل السرور،
لكن ما أقبح الأقنعة الجوفاء،
العارية عن المعنى والخالية من الدم !
إن الروح نفسها لتبدو غير سعيدة،
إن لم تحرص على الإتيان بشكل جديد،
تنهي به ذلك الشكل الميت.
(174) هذا هو اللقب الذي أسبغه عليه روكرت، مصدر سابق، ص 301.
(175) هكذا جاء وصفه عند Gibb Grunebaum, ص 43.
(176) رسالة مؤرخة في الأول من فبراير من عام . 1820 راجعها في: «جوته-ورانيهارد، رسائل متبادلة من سنة 1807 إلى سنة 1832. طبعة فيسبادن 1957، ص 2136.
(177) (WAIV,32,325f)
(178) راجع في هذا الشأن مؤلف جوته الموسوم: معركة في فرنسا-حصار ماينز
(Campagne in FranKreich 1792 Belagerung von Maynz(W A l 33)
راجع أيضا: مومه مومزن، نشأة أعمال جوته مدعمة بالوثائق.
Momme Mommsen, Die Entstehung von Goethes Werken in DouKumenten Bd. ll.Berlin 1958. S 23, 58.)
(179) ففي حديثه مع أكرمان بتاريخ 24 سبتمبر من عام 1827 تحدث جوته باحتقار عن «ثرثرة» معاصريه من الشعراء عندما قال: إن كل الشعراء يكتبون كما لو كانوا مرضى وكما لو كان العالم بأسره ليس سوى مستشفى. إنهم يسهبون في التحدث عن مآسي العالم الدنيوي ويمجدون متع الآخرة. وبما أنهم غير سعداء، لذلك نرى الواحد منهم يغري الآخر بأن يكون أكثر استياء. إن في هذا إساءة حقيقية للشعر، هذا الفن الذي وهب لنا لكي نخفف به عن بني البشر ما يلاقونه في حياتهم اليومية ولكي نجعلهم سعداء بما هم فيه. إن الجيل المعاصر يتهرب من كل عزيمة ولا يشعر بالراحة والإلهام الشعري إلا في الوهن».
(180) نشر شتكل (Johann Gustav Stickel) كتابه: «اتصالاتي بجوته» Meine Berucrungen mit Goethe في عام ,1886 وقد تحدث فيه عن لقائه بجوته بتاريخ 22 مارس من عام 1831. كما يعثر المرء على وصف لهذه المقابلة في:
Biedermann-Herwig III.Zuerich 1972.S.759ff
(181)آدولف موشك. «جوته المغترب»(Goethe als Emigrant) فرانكفورت 1986، ص 88.
(182) ففي الصفحة 92 من المصدر السابق يقول آدولف موشك: «فهذا الديوان يتحدث بلغة استعارية-إنها لغة حافظ، عضو الحاشية الملكية في العصر الوسيط-والتي تصير، لكونها استعارية، لغة جوته».
(183) راجع القصيدة الافتتاحية في «كتاب سوء المزاج» ومطلعها: «أنى لك هذا؟» وقد سبق لنا أن تحدثنا عنها في الصفحة 103 من هذا الكتاب.
(184) راجع: «التعليقات والأبحاث»، فصل: «ديوان المستقبل»، الفقرة الخاصة بـ «كتاب سوء المزاج».

(185) المصدر السابق.

هوامش الفصل الثاني

جوته والإسلام

(1) راجع الصفحة 203 والصفحات التالية في هذا الكتاب.

(2) «تعليقات وأبحاث تعين على فهم الديوان الغربي-الشرقي»، فصل: «ديوان المستقبل»، الفقرة الخاصة بـ «كتاب الفردوس».

(3) راجع بهذا الشأن: WAI,41,86

(4) راجع بهذا الخصوص:-

Hans Haas, Das Bild Mohammeds im Wandel der Zeiten. ln Zeitschrifrfuer Mis.sionskunde und Religionswissenschaft

Jg. 31. Berlin 1916

Johann Fueck, Die Arabischen Studien in Europa.Leipzig;1955

Norman Daniel, Islam and the West. Edinburgh;1960

Islam und Abendland, Begegnung zweier Welten. Hg. von Muhammad Asad und Hans Zbindew; Olten 1960.

Sigrid Hunke, Allahs Sonne ueber dem Abendland, Stuttgart;1960

(Die Welt des Islam und die Gegenwart. Hg. von Rudi Paret Stuttgart. ;1961 M. S. Abdullah, Geschichte des Islam in Deutschmd. Graz. 1981

(5)راجع بهذا الخصوص:

Jacob Minor, Goethes Mahomet. Jena 1907, 2. erw. Auflage 1923

وكذلك رسالة الدكتوراه التي قدمها سعيد عبد الرحيم إلى جامعة برلين الحرة: Goethe und der Islam ومع أن فكرة هذه الرسالة قد جاءت مني، وعلى الرغم من إتاحتي الفرصة للمؤلف لكي يطلع على دراساتي التي استغرقت اثني عشر عاما قضيتها في توثيق الديوان الغربي الشرقي إبان عملي في أكاديمية العلوم في برلين ويستقي منها ما يشاء بغزارة، فإنه لم يشر إلى ذلك بالطريقة المناسبة، كما تتصف هذه الرسالة بالإغارة على أفكار مؤلفين آخرين كثيرين وعدم التنويه بهم.

(6) تتضح لنا هذه الاتجاهات المتطرفة العداء من خلال الهجوم الذي تتضمنه العناوين والمقدمات والحواشي. وكانت قد نشرت أول ترجمة لاتينية من هذا القبيل في عام 1143. وكان ناشرها رئيس دير كلوني Cluny واسمه بطرس الموقر Petrus VenerabIlis وفي عام 1616 ظهرت في مدينة نورنبرج Nuerenberg أول ترجمة ألمانية للقرآن نقلا عن أصل لاتيب على يد الواعظ سالمون شفيجرت Salomon Schweiggert وقد انطوت هذه الترجمة أيضا على عداء شديد للإسلام. لتعرف المزيد راجع:

Fueck, Die arabischen Studien in Europa.Leipzig 1955. S. 3ff

(7)راجع بهذا الخصوص.

R.Ebemann Die Tuerkenfurcht ،ein Beitrag Zur Geschichte der oeffentlichen, Meinung in Deustschland

waehernd der Reformationszeit. Diss., Halle;1904 Burhaneddin Kamil, Die Tuerken in der deutschen Literatur bis Zum Barock und die Sultansgestalten in den Tuerkendramen Lohensteins. Diss. Kiel 1935; Paul. Hultsch, Der Orient in der deutschen Barockliteratur. Diss Breslau.1938 .

(8)راجع بشأن استعارة جوته من المكتبة العامة:

Keudell Deetjen Nr.1187.

(9) AIcorani textus ex correctionibus Arabum exemplaribus... descriptus... In Latinum translatus; apposiris unicuique ca-piti notes, atque refutatione: His omnibus praemissus est Prodromus... auctore Lu dovico Maraccio... Patavii.1698 .

ويؤكد فوك Fueck على «الدقة اللغوية التي اتسمت بها الترجمة»، راجع الصفحة95 من مؤلفه السابق الذكر.

(10) راجع بهذا الشأن الصفحة 195 والصفحات التي تليها حيث أدرجنا فيها الآيات الكريمة التي اقتبس جوته معانيها من القرآن في أيام شبابه. وفي مرحلة «الديوان» عاد جوته إلى ترجمة ماراتشي اللاتينية ليستقي منها الإلهام.

(11)Dictionnaire Historique et Critique, par Mr. Pierre Bayle 1695- 1702.

وترجمته الألمانية:

Herm Peter Baylens.. Historisches und Kritisches Woeterbuch, nach der neusten. Auflage Von 1740 ins Deutsche uebersetzt... von Johann Christoph Gottscheden. Bd 3. Leipzig 1743.

(12)راجع بشأن سيرة حياته ما كتبه جوته عنه في كتابه «شعر وحقيقة»، القسم الثاني الكتاب السادس. (WAI,27,38f)

(13)هذا هو مختصر عنوان الكتاب الطويل.

(14) راجع بشأن الاستعارات من مكتبة فايمار

Keudell Deetjen Nr,945.946,1075.1162

(15)راجع الصفحة 64 من هذا الكتاب.

(16) راجع:

Hadriani Relandi ; De religione Mohammedica, Libri duo. Utrecht 1705.

ونشرت ترجمته الإنجليزية عام 1712 والألمانية عام 1717 والفرنسية عام 1721 وكان جوته قد استخدم الطبعة الموسومة:

Hn Adrian Relands, Welt beruehmten Professoris der orientalischen Sprachen. in Utrecht.. Zwey ., und. Mahl u.z.. Buecher von der Tuerkischen oder Mohammedanischen Religion getreulich uebers hg. Hannover1717.

(17)راجع بشأن استعارة جوته لهذا الكتاب من مكتبة فايمار:

Keudell Deetjen Nr1158..

(18) راجع

The Koran commonly called The Alcoran of Mohammed. Translated into: English immediately from the Original Arabic, with explanatory notes taken from me most approved commentators. to which is prefixed a preliminary discourse. By George .Sale... London MDCCX XXIV.

وقد وصف Fueck هذه الترجمة بأنها «الترجمة الكلاسيكية للقرآن»، مصدر سابق، ص 154.

(19) واستخدم جوته ترجمتها الألمانية أيضا.

Der Koran, oder insgemein so genannte.

Alcoran des Mohammeds.. . i.d. Engl. Uebers.

von George sale... ins Teutsche verdolmetscht von Theodor Arnold Lemgo 1746...

(20)راجع بشأن الاستعارة من المكتبة:

Keudell Deetjen 1165 u. 1009 .

(21)راجع:

La Vie de Mahomed; avec des reflexions sur la Religion Mohametane, et les Cou tumes des Musulmans. Par M. L comte Boulainvilliers auteur de L ص Etat de la. France. Amsterdam M. DCC. xxx.

(22)في كتاب: Le diner du comte Boulainvilliers دافع فولتير على لسان الكونت بولان فيلييـر عن الإسلام فقال. «إن أقل ما يقال عن محمد صلعم أنه قد جاء بكتاب وجاهد، أما عيسى (عليه السلام) فلم يترك شيئا مكتوبا ولم يدافع عن نفسه، لقد امتلك محمد صلعم شجاعة الإسكندر وحكمة نوما (Numa)، أما عيسى فقد نزف دما بمجرد أن أدانه قضاته. والإسلام / يتغير قط، أما أنتم ورجال دينكم فقد غيرتم دينكم عشرين مرة» . أعمال فولتير الكاملة

(Kehl)1785- 1789. Vol. 36. S.378.

(23)فولتير، الأعمال الكاملة، الجزء 16 ص 385.

(24) راجع بهذا الشأن:.

Hans Haas, Das Bild Muhammeds in Wandel der Zeiten, Berlin 1916

فقد كتب المؤلف في الصفحة 20: «أن المسرحية في معظمها ضد المسيحية الكاثوليكية.. . وضد الكهانة والخرافات.. . ولو امتلك فولتير الشجاعة الكافية، لاستقى مادة مسرحيته من تاريخنا. إلا أن هذا بدا له مغامرة.». كما تعثر على تقييم مشابه عند كل من:

J.Minor, Goethes Mahomet. Yena 1907. S. 39f

Josef Graul, Goethes Mahomet und TanKred. Diss. Berlin 1914 S.64.

(25)في مؤلفه بعنوان:

de L'homme et 'Origine du mal. de Dieu, la Liberté essais de théodicée sur la bonté. Amsterdam 1710 ff

أعرب لايبنتس (Leibniz) عن إعجابه بالنبي محمد وتقديره له لأنه لم يجد عن عقيدته، ولأن أمته قد نشرت لدى الشعوب الوثنية في آسيا وأفريقيا ديانة التوحيد التي جاء بها إبراهيم وموسى وغدت على يد عيسى ديانة الشعوب كافة. راجع بهذا الشأن.

Leibniz, Die Philosophischen Schriften Hg. von.C. L Gerhardt7 Bde 1875-1890. Bd. 6 (Nachdruck Hildesheim 1961).

(26)تحدث هردر عن شخصية النبي محمد في مواضع عديدة من مؤلفاته.

(27) راجع

J.G.Herder, ldeen zur Philosophie einer Geschichte der Menschheit(1791)Buch 19.: Reiche der Araber(SWXIX, S425-438).

(28)والغريب في الأمر أن العالم الغربي ظل يتجاهل حتى الأزمنة الحديثة ما ورد في القرآن من مبادئ أخلاقية تدين الربا والميسر، وتلعب دورا رئيسيا في رفض العالم الإسلامي لبعض طرائق

الحياة «الرأسمالية».

(29). Herder SW XIX. S 438

(30)«شعر وحقيقة» القسم الأول، الكتاب الأول (WAI, 26, 63) .

(31)«شعر وحقيقة» القسم الأول، الكتاب الأول(WA l, 26, 63) .

(32)المصدر السابق، ص 64.

(33) «شعر وحقيقة» القسم الثاني، الكتاب السابع(WAI,27,118-127)

(34)«شعر وحقيقة» القسم الثاني، الكتاب الثامن(WAI,27,190ff)

(35)«شعر وحقيقة» القسم الثاني، الكتاب الثامن (WAI27,217 ff)

(36)«شعر وحقيقة» القسم الثاني، الكتاب الثامن (WAI,27,221)

(37)في الفترة الواقعة بين أغسطس من عام 1771 وأبريل من عام 1772 كان جوته يقيم في فرانكفورت. وهناك دلائل تثبت اهتمامه العميق، من جديد، بالعهد القديم والعهد الجديد في هذه الحقبة. وكان قد عمل من مارس وحتى سبتمبر من عام 1772 في المحكمة الإمبراطورية في فتسلار. وهذا هو العام الذي شارك فيه جوته في تحرير مجلة «-<Frankfurter Gelehrten An zeiger التي نشرت مقالته النقدية لترجمة القرآن.

(38) راجع بهذا الخصوص رسالة شلوسر (Y.G.Schlosser)-الذي صار فيما بعد صهرا لجوته-إلى Gleim المؤرخة في 25 فبراير من عام 1772 (Biedermann-Herwig l, 55:Nr:79)

(39) «شعر وحقيقة»، القسم الثالث، الكتاب الرابع عشر (WAI 28, 269 ,).

(40)«شعر وحقيقة»القسم الثالث، الكتاب الرابع عشر (WAI,28,270)

(41)راجع الهامش رقم 60 من المدخل.

(42)WA I.6, 482.

(43)«تعليقات وأبحاث تعين على فهم الديوان الغربي-الشرقي» فصل: محمد (WAI,7,35)

(44)رسالة موجهة إلى هردر بتاريخ 10 يوليو عام 1772(WAIV,2,17) وكان جوته قد اقتبس الآية من ترجمة ميجرلن المنشورة في سبتمبر من عام 1771.

(45)WAI,39,14.

(46)راجع بهذا الشأن:

Max Morris, Der Yunge Goethe. Vl, Leipzig,1921.

ففي الصفحة 199 يتحدث المؤلف عن «صدى قراءة جوته للقرآن».

(47) سورة طه، الآية 33.

(48) «شعر وحقيقة» القسم الثاني، الكتاب العاشر وكذلك القسم الثالث، الكتاب الثاني عشر (WAI,27,314;28;105)

(49) في الصياغات اللاحقة: الفصل الأول، المشهد الرابع.

(50) في الصياغات اللاحقة من رواية جوتس (« .. . المعدة للعرض على خشبة المسرح») يقول جوتس لمارتين (العبارات التالية أيضا «من يدري أين سنلتقي ثانية. فحتى إذا ظل كل واحد منا يسير في طريقه متعثر الخطى، إلا أني واثق من أننا سنلتقي ثانية». كما يذكر بالرسالة الموجهة إلى هردر في يوليو من عام 1772 القول التالي أيضا: «سأمضي في طريقي وسأعمل ما بوسعي، فإن التقينا ثانية، فالأيام وحدها هي التي تعلم ما سينجم عن ذلك». وكان جوته قد التقى، في وقت لاحق، بهردر ثانية فوجد فيه، ولو لبعض الوقت، العون الذي كان يمني به نفسه. عام 1771/

.1772

(51) راجع بهذا الشأن:

WAI,53,143 ff.

وكذلك:

. Der Junge Goethe, Neu bearb. Ausg.

Hg. v. Hanna-Fischer-Lamberg.

.Bd. lll. Berlin 1966. S 125-127.

وسنختصر العنوان من الآن وصاعدا فنسميه Jg، طبعة ثالثة).

(52) راجع الهامش السابق.

(53) من بين سور القرآن البالغة 114 سورة تشتمل المستخلصات الموجودة في متحف جوته في مدينة دسلدورف ,Duesseldorf والتي كان قد أخذها في أيام شبابه، على آيات من السور 2 و 3 و 4 و5 و 6 و10 و 13 و 17 و20 و 26. ولم يعد بالإمكان معرفة ما إذا كان جوته قد أخذ آيات من الثلث الأخير من القرآن أيضا.

(54) «تعليقات وأبحاث»، فصل: «محمد» (WAI,7,33)

(55)راجع بهذا الشأن:

Katharina Mommsen, Goethe-Warum ?

Eine repraesentative Auslese. Frnkfurt 1984 S. 19ff. 100f; 333ff.

(56)رسالة موجهة إلى أكرمان بتاريخ 20 يونيو من عام 1827 (Houben S .198إلا أنه يذكر هناك أن الإيمان الحق بهدي الإنسان إلى الأعمال الصالحة أيضا.

(57)«والإيمان بالله الواحد يسمو دائما بالروح، لأنه يرد الإنسان إلى وحدة ذاته» هذا هو ما قاله جوته في «تعليقات وأبحاث تعين على فهم الديوان الغربي-الشرقي» فصل «محمد الغزنوي»

(WAI, 7,42)

(58)راجع:

Momme Mommsen, Spinoza und die deutsche Klassik. in: Carleton Germanic Pa. pers. vol. 2. Ottawa 1974. S. 67 ff .

(59)راجع:

Goethe und Lavater, Briefe und Schriften der Goethe Gesellschaft. Bd. 16. Weimar . 1901, S.305.

(60)الرسالة الموجهة إلى Blumenthal في 28 مايو من عام 1819 (WAIV,31,160)160 ,31 ر

(61)رسالة مؤرخة في 20 يوليو من عام 1827 (WAIV,42,270)

(62)راجع:

German Romance. Vol. IV, Edinburgh 1827

(W A l 41, 307)

(63) A A 3, 48; Paralipomenon .

(64)راجع:

Annemarie Schimmel, Mystische

Dimensionen des Islam Aalen 1979. S.237

(65)جوته: «حكم وتأملات».

Hg. von Max Hecker. Weimar1907.

.S. 250. Nr 1207

(66)راجع الرسالة الموجهة إلى أكرمان في الحادي عشر من مارس من عام 1832 . Houben S)
(613. وكان Georg Christian Kestner قد كتب إلى Biedermann Her-)A. V. Hennings 60. wig Bd. l. S
بشأن إقامة جوته في مدينة فتسلار قائلا: «إنه (أي جوته) ليس من أولئك الناس الذين يصفهم المرء بالمتزمتين، فهو لا يذهب إلى الكنيسة ولا يشارك في تناول القربان، إنه يجل الديانة المسيحية، ولكن ليس بالصيغة التي يراها علماؤنا اللاهوتيون.. .» ولا ريب في أن هذه الكلمات تذكرنا بفحوى الجدل الديني الذي دار بين فاوست ومارجريتا في مأساة «فاوست»، الجزء الأول، الأبيات من 3415- 3465.

(67) المهم في هذا السياق هو أن محمدا صلعم كان يرى أن القرآن الكريم جاء مصدقا للتوراة والإنجيل (السورة الثانية «البقرة» 67- الآية 89) وأن الكتب المقدسة ثلاثتها من الله (السورة رقم 42 «الشورى» الآية 13).

(68) سورة العنكبوت، الآية 46.

(69) راجع بهذا الشأن:

Jacob Minor, Goethes Mahomet. Vortag. Jena 1907;Friedrich Wrnecke, Goethes Mahomet Problem. Diss., Halle Wittenberg1907;Franz Saran, Goethes Mahomet und Prometheus Halle 1914; Robert Petsch zuGoethes Mahomet. ln: Zeitschrift fuer den deutschen Unterricht. 29)1915(. S 673- 693 Emil Staiger, Goethes Mahomet. ln: Trivium 7(1949). S 187- 199; Emil Staiger, Goethe. Bd. l, Zuerich und Freiburg i. Br. 1957.. 96. ff .S. H. Abdel Rahin, Goethe und lslam Augsburg 1969. 60ff.

(70)لكي ينظم «نشيد محمد» قرأ جوته إلى جانب القرآن بترجمة ماراتشي وميجرلن المؤلفات التالية أيضا: . Jean Gagnier, La Vie de Mahomet

Traduite et compilée de L‘Alcoran, des traditions authentiques de la Sonna, et des ;meilleurs auteurs arabes. Amsterdam 1732, 2Bde ,Turpin, Vie de Mahomet;1773 .Pierre Bayle, Dictionnaire historique et critique.1697 .

كما كان قد عثر في مكتبة والده على مؤلف Joh. Daniel Mueller
الموسوم: Elias mit dem Alcoran Mahomeds in der Offenbarung Jesu Christi

(71) JG مصدر سابق، الجزء الثالث، من صفحة 130 إلى صفحة 133.

(72) ففي القصيدة المسماة «مودة»، والتي دأب جوته على وضعها في مطلع مؤلفاته اللاحقة كافة، كان شعار الشاعر هو: «من أجل الآخرين يزدهر في داخلي الخير النبيل / وأنا لم أعد قادرا ولا راغبا في طمس الموهبة/ وإلا فلماذا أفتش عن الدرب بهذا الشغف / إن لم يتعين علي أن أرشد أخوتي إليه ؟..»

(73) JG مصدر سابق، الجزء الثالث، ص 128. وكذلك :WAI, 39,189

(74)«شعر وحقيقة»، القسم الثاني، الكتاب الرابع عشر، (WAI,28,295 f)

(75) «شعر وحقيقة»، القسم الثاني، الكتاب الرابع عشر،(WAI,28,297)

(76)سورة الأنعام، الآية 75- 79.

(77) كان ميجرلن قد ترجم الآية المعنية خطأ على النحو التالي: «فلما جن عليه الليل رأى كواكب، قال: هذه آلهتي».

(78) JGمصدر سابق الجزء الثالث، ص)، 129.
(79) JGمصدر سابق الجزء الثالث، ص)، 130.
(80 JGمصدر سابق الجزء الثالث، ص) 130.
(81) بهذه العبارات أجاب يوسف فون هامر عن سؤال كان، هو نفسه، قد طرحه، وفحواه: «كيف كان تأثير الإسلام، خلال الثلاثة قرون الهجرية الأولى، في فكر الشعوب التي استقر بها وقيمها ونظم حكمها؟ (كنوز الشرق، الجزء الأول، فيينا 1809، ص 363.
(82) راجع بهذا الشأن أسبنوزا، الأخلاق، (القسم الثاني، القضية 48.) «فليس للذهن إرادة مطلقة أو حرة.. .» (والقضية 49:) «فليس للذهن إرادة أو حرية على قول أو رفض شيء ما، وليس ما لديه سوى تصور بأنه قادر على ذلك.. (ملحوظة) وعلينا أخيرا أن نبين المنفعة التي يجنيها المرء في حياته من معرفة هذه الحقيقة. إنها تعلمنا أولا أننا سنتصرف على النحو الذي كتبه الله علينا وسنتعرف الله بصورة أكبر، كلما كانت أفعالنا أكثر كمالا. أضف إلى هذا أنها تجعلنا، في كل حال، مطمئني البال، وتعلمنا العامل الأساسي الذي نتوقف عليه غبطتنا وسعادتنا القصوى، أعني معرفة الله، فهذه المعرفة هي التي تأخذ بيدنا لأن نعمل ما يتطلبه الحب والورع. ويتبين لنا من هذه الحقيقة بعد المسافة التي تفصل التقدير الحق للفضيلة عن أولئك الذين يمنون أنفسهم بالحصول على أكبر جزاء ممكن لقاء ما يقومون به من فضيلة وإحسان، ناسين أن ممارسة الفضيلة والورع هي بحد ذاتها أقصى سعادة وأكبر حرية. وثانيا: إنها تعلمنا السلوك الذي نواجه به المكتوب أو ما لا قدرة لنا على رده، أي أنها تعلمنا الرضا بالمكتوب حيال الأمور التي لا تخضع لسيطرتنا ولا تصدر عن طبيعتنا، ولذلك يتحتم علينا تقبلها، وماذا نفعل أمام المكتوب (الحظ-القدر-القسمة-المشيئة) سوى أن ننظر بنفس هادئة ولا نفعل شيئا، لأن كل شيء يأتي بالضرورة من إرادة الله الأزلية، كما ينتج عن ماهية المثلث أن مجموع زواياه يساوي قائمتين.
(83) راجع حديث جوته مع ف. ف. ريمر في نوفمبر 1807 في طبعة:

Biedermann-Herwig ll, 272: Nr.2583.

(84) حديث جوته مع أكرمان بتاريخ 15 يونيو 1828 (هوبير ص 218. Houben S).
(85) كم حديث له إلى المستشار فريدريش فون مولر، بتاريخ 12 أغسطس 1827 (أحاديث مع جوته، ص140 140. Unterhaltungen S).
(86) حكم وتأملات Maximen und Reflexionen

(Hecker 817; W A I 42, 212)

(87) (عن إحدى رسائله التي كتبها من روما أثناء رحلته المشهورة إلى إيطاليا في اليوم الحادي عشر من أغسطس 1787 (راجع: الرحلة الإيطالية-طبعة فايمار لمؤلفات جوته الكاملة، الجزء الأول (WAI32,57)

(88) في يومي 7 و 8 أكتوبر من عام 1792، (WAI,33,123) وكانت هذه المقالة، التي تناولت جزءا من السيرة الذاتية أيضا، قد كتبت عام 1820- 1822- أي بعد مرحلة الديوان الغربي-الشرقي
(89) «الأخلاق» القسم الثاني، القضية 49- راجع أيضا الهامش رقم 82 من هذا الفصل.
(90) راجع الرسالة الموجهة إلى ياكوبي بتاريخ 9 يونيو من عام (WAI,7,62)1785 «إنك تعرف الحقيقة القصوى التي هي أساس فلسفة أسبنوزا برمتها، هذه الحقيقة التي يقوم عليها كل ما عداها وينبع منها كل شيء آخر. فهو لا يقيم الدليل على وجود الله، وإنما يرى أن الوجود هو الله. وإذا كان هناك من يلومه لهذا السبب ويتهمه بالإلحاد، فإني أشيد به وأسميه مؤمنا، لا بل ومسيحيا

متشددا

(91) «شعر وحقيقة»، القسم الثالث، الكتاب الرابع عشر (WAI, 28, 288 ,) وبعد هذه العبارات مباشرة يتحدث جوته في سيرته الذاتية هذه عن مشروع «تراجيدية محمد».

(92) رسالة مؤرخة في 27 سبتمبر من عام1816 (WAIV, 27, 171 ,) وكان جوته قد كتب إلى صديقه هذا الرسالة حررها يوم 7 أغسطس ويصف فيها مقالته هذه قائلا: «إني أتمنى أن ألقى صدى حلوا (!)». (WAI,V 27, 138 ,).

(93) راجع الصفحة 639 من هذا الكتاب.

(94) رسالة إلى هومبولت بتاريخ 26 يونيو من عام 1816. WAI V, 27, 70f)

(95) رسالة بعثها جوته يوم 29 يوليو من عام 1816 عندما يستجم في مدينة Tennstaedt الواقعة في مقاطعة Thueringen ,W A IV,27123)

(96)رسالة إلى تسلترا (Zelter) بتاريخ 20 سبتمبر من عام 1820 (WAI, V 33, 240 ,) وينوه جوته هنا بالبيت الذي يقول فيه: «فعلى الإسلام نحيا ونموت أجمعين» الوارد في القصيدة التي مطلعها: «من الجنون أن يفرض كل إنسان...» في «كتاب الحكم» من «الديوان الغربي-الشرقي».

(97) رسالة إلى Adele Schopenhauer بتاريخ 19 سبتمبر، ينوه جوته فيها أيضا بالبيت الرابع من قصيدة الديوان: «من الجنون أن يفرض كل إنسان...» WAIV78 ,94)

(98) رسالة إلى يوهان يعقوب فيليمر مؤرخة في 22 ديسمبر من عام 1820 (WAIV34,50).

(99)رسالة إلى مريانه فون فيليمر بتاريخ 9 فبراير من عام 1832 (WAIV,49,231)

(100)حديث في يوم 28 مارس من عام 1819 (Unterhaltungen S.27).

(101)حديث في يوم 11 أبريل عام 1827 (Houben S. 194 f).

(102)لا تزال المصادر التي استقى منها جوته معلوماته بشأن هذا الأسلوب في تدريس الفلسفة مجهولة، ولم أستطع الحصول من المصادر الإسلامية على دليل يؤكد صحة العرض الذي يقدمه جوته، أو بصورة أدق، صحة ما ينقله عنه أكرمان. كما لم يقدم سعيد هـ. عبد الرحيم-مصدر سابق، ص 317 على وجه الخصوص-أي دليل ملموس على زعمه بوجود «منهج فكري جدلي في الفلسفة الإسلامية يضاهي الجدلية الهيجلية في الفكر الغربي». ويبدو لي أن الأقرب للصواب هو أن آراء جوته واستنتاجاته هذه إنما تقوم على الانطباعات التي تركتها لديه قراءته في بعض المؤلفات ككتاب المثنوي لجلال الدين الرومي وغيره من مؤلفات الشعراء الصوفيين الذين يعتقدون أن كل التناقضات تختفي وتزول عن طريق الإيمان بالعلية الإلهية، «الأمر الذي يمنح الإنسان الطمأنينة الكلية» راجع ما قيل بهذا الشأن في الهامش رقم 240 من هذا الفصل.

(103) راجع: أسبنوزا، الأخلاق، القسم الثاني، القضية 29 التي يقول فيها: «لا شيء في الكون عرضي، بل كل شيء يتحدد وجوده، ويسلك على نحو معين وفقا لضرورة الطبيعة الإلهية»(هذه الفقرة من ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، أسبنوزا، مصدر سابق، ص 89).

(104) في يوم 20 أكتوبر كتب جوته إلى عالم اللغات وأستاذ الجامعة آيششتت (WAIV,24,18 H.K. A Eichstaedt)

«.. . علاوة على هذا تجدون بين دفات الورق المقوى صفحة مخطوطة بالحروف العربية حملها إلي جنودنا المحاربون في إسبانيا. وقد أبدى الدكتور لورسباخ، الذي أكن له كل تقدير واحترام، استعداده المشكور لحل هذا اللغز».

(105) رسالة من لورسباخ إلى جوته بتاريخ 29 أكتوبر من عام 1813 (AA 3;284;Nr.257).

(106) راجع محاولاته لاستنساخ السورة رقم114 في: AA 3;Nr.277 الصورة رقم 22- Ab /22 bildung (وكذلك الصورة» Abbildung رقم 276 و21) فقد اشتملت على خط كوزيجارتن، الذي كان قد خلف لورسباخ في كرسي الأستاذية في جامعة ينا عام 1817.

(107) رسالة إلى تريبر(E.W.Trebra) بتاريخ 5 يناير عام 1814 (WAIV,24,91)

(108) رسالة إلى ابنه أوجست فون جوته في 17 يناير عام 1914 (WAIV,24,110).

(109) راجع بهذا الشأن الرسالة التي بعثها جوتلوب شتيمل (Gottlob Stimmel) إلى جوته يوم 11 فبراير من عام 1814 (AA,3,192Nr.208) وراجع للاستزادة: كتاب هوجو فيرنكه Hugo Wernekke: «جوته والمخطوطات الشرقية في مكتبة فايمار»، المنشور في: 1910. Zuwachs der Gtossherzoglichen Bibliothek zu Weimar in den Jahren 1908 bis. Weimar 1911. S. IX-XXVII .

(110) راجع رسالة جوته إلى شتيمل يوم 16 فبراير عام 1814 (AA 3;192Nr. 209) وفي يوم 7 مارس أيد جوته استلامه «المخطوطات الشرقية»(AA 3;194 fNr. 212)

(111) ملاحظة دونها جوته في يوم 16 ديسمبر عام 1814 في إضبارة تحمل عنوان: «المخطوطات الشرقية المعروضة من قبل الأستاذ (الماجستير) شتيمل والدراسات المقدمة من السيد لورسباخ الخاصة بالعام 1814» (AA 3;197f).

(112) راجع المصدر السابق الذي اشتملت صفحاته 192- 212 جميع المراسلات مع لورسباخ، وعلى ما قدم (أي لورسباخ) من دراسات، وذلك ضمن الوثائق الأربع وعشرين التي ترجع إلى الفترة الواقعة بين فبراير 1814 وفبراير1815 والخاصة «باقتناء مخطوطات شرقية للمكتبة الأميرية».

(113) تحمل هذه الوثيقة تاريخ: «16 ديسمبر عام 1814 ينا». (راجع: ,Wernekke مصدر سابق، ص AA 3;197 f) ولم يكن جوته يعلم أن المكتبة قد اقتنت من قبل مخطوطات عربية أخرى

(114) رسالة إلى فويكت بتاريخ ديسمبر من عام 1814(AA 3;205)

(115) إلى جانب المخطوطات الأخرى اشتملت هذه المجموعة على مخطوطة رائعة لمثنوي جلال الدين الرومي وعلى نسخة فائقة الجمال لمؤلف جامي: «مسبحة المؤمنين»، ومجموعة شعرية تضم قصائد لحافظ وسعدي وجامي، ومؤلف فريد الدين العطار «منطق الطير»، وتفسير لكثير من الآيات القرآنية والعديد من الأدعية والمقالات الفقهية ومقالات أخرى تدور حول الطهارة. أما فيما يخص المحيط الدنيوي، فقد ضمت المجموعة شروحا نحوية وأخرى تتناول البحور الشعرية. كما اشتملت على فهرس لبحث عن البحور الشعرية وقاموس عربي-تركي وبحوث مختلفة تتناول موضوعات كعتق الرقيق وشروط البيع والشراء وتحريم الربا، بالإضافة إلى رسالة مكتوبة بالعربية كان كاتبها من حاشية السلطان سليم وغير ذلك كثير. (ويمكن للمهتم بهذه الأمور الاطلاع على التقرير الذي قدمه لورسباخ بهذا الشأن في: Wernekke مصدر سابق، (ص15-18 .AA 3;198- 202)

(116) من المحتمل أن يكون المقصود هنا هي المخطوطات الموجودة في مكتبة فايمار والتي لم يكن لدى جوته علم بوجودها حتى ذلك الحين. وحسبما يذكر Wernekke (مصدر سابق، ص 10) فإن مصدرها هو العالم الموسوعي الكثير التجوال هيوب (أيوب) لودولف (Hiob Ludolf) من مدينة أرفورت والمتوفى عام 1704 والذي كان أرنست التقي (Ernst der Fromme) قد عهد إليه تربية ولي العهد في مدينة جوتا. وكان لودولف يستعين بشأن دراساته الخاصة بالحبشة ولغتها برئيس الدير الأثيوبي جريجوريوس عندما أقام في القصر الأميري في جوتا لبعض الوقت. وعن طريق هذه العلاقات وصلت إلى مكتبة فايمار، وفي وقت سابق على جوته، مخطوطات شرقية نفيسة جدا. ومن بين المجموعة العربية تميزت المخطوطات التالية: نسخة من القرآن تعود إلى العام

1568 (أي العام الهجري 796) مكتوبة بمداد أسود رائعة الجمال من حيث الخط الذي كتبت به وملحقة بترجمة فارسية مكتوبة بالمداد الأحمر. ويحتمل احتمالا كبيرا أن يكون لودولف هذا هو الذي جلب المخطوطات التالية أيضا: نسخ مختلفة من القرآن ومن بعض سوره وكذلك تفاسير للقرآن وشروح للأحاديث النبوية ومجموعة من بعض الأحاديث النبوية، وإلي جانب هذا كله توجد مجموعة من الرسائل والأوراق المتفرقة باللغات العبرية والسامرية والحبشة والأمهرية والفارسية والتركية والمغولية والتيبتية. ولا ريب في أن بوسع المرء افتراض أن جوته قد صار الآن مهتما، أيضا، بالمخطوطات التي جلبها لودولف إلى المكتبة.

(117) تيبو صائب (1749-1799)، سلطان ميسور(في الهند) كان يسعى لإنشاء جامعة تضم الدول الإسلامية، وقد قتل في معركة مع الإنجليز. وكان يمتلك مكتبة اشتملت على كنوز من الكتب التي لا تقدر بثمن.

(118) رسالة إلى فويكت مؤرخة في 10 يناير من عام 1815. (AA 3;208)

(119)رسالة غير مؤرخة، ولكن من المحتمل أن تكون قد حررت يوم 12 يناير من عام 1815 (AA 3,209) ويواصل جوته فيها حديثه قائلا: «من المؤسف حقا أن لورسباخ الطيب يوشك أن يقضي نحبه ! إن العثور على بديل له سيكون أمرا صعبا، فلقد وصفه سلفستر دي ساسي بأنه هو وتكسن (Tychsen) من مدينة روستوك، أعظم مستشرقي ألمانيا. وقد منحناه بناء على هذا التقييم كرسي الأستاذية. إن هدية تقديرية له (قنان من النبيذ) ستدخل بلا مراء الفرحة على قلبه وسيكون حقا أمرا ينبغي علينا تأديته».

(120) رسالة إلى شلوسر في 23 يناير من عام 1813(WAIV, 25,163).

(121)رسالة إلى فويكت في منتصف يناير من عام 1815. (AA 3,209WAIV,25,154)

(122)راجع«: التعليقات والأبحاث»، فصل: «حافظ»، السطر الأخير (WAI,7,65).

(123) «تعليقات وأبحاث»، فصل: «حافظ»،(WAIV, 7,62 f).

(124)تجد هذا المصطلح في القصيدة المسماة: «غير محدود»، في «كتاب حافظ:< «أما أنك لا تستطيع الانتهاء، فهذا ما يجعلك عظيما.. .». راجع أيضا البيت رقم 15: «فلنتقاسم معا، نحن التوأمين / كل ألم وكل لذة /» . (WAI, 6,39).

(125)«تعليقات وأبحاث»، فصل: «حافظ» (WAI7, 62).

(126)«تعليقات وأبحاث»، الفصل المسمى «حافظ»-ويشتمل ديوان حافظ الشيرازي على العديد من الإشارات الرمزية للقرآن، كما يؤكد ذلك بيرجل (Joh. Chr. Buergel) في الصفحة رقم (10) من مؤلفه: «ثلاثة بحوث عن حافظ» (Drei Hafis-Studien) المنشور في بيرن عام 1975.

(127) راجع بهذا الشأن: آنا ماري شمل، «أبعاد صوفية في الإسلام». (Mystische Dmensionen des Islam)، مصدر سابق، ص 16، (الفصل المسمى: ما هو التصوف ؟).

(128) كان حافظ قد بدا لجوته، في بعض الأحيان، كما لو كان «فولتيرا آخر»، أي «تنويريا عريقا»، كما نوه جوته بذلك في حديث له مع بواسيريه يوم 5 أغسطس من عام 1815. فقد دون بواسيريه في الصفحة 234 من الجزء الأول من كتابه «ذكريات يومية» (Tagebuecher)، الصادر في دار مشتات عام 1978 بإشراف :H.J.Weitz «وفي الطريق (من كايزبيرج إلى فيسبادن) حديث عن الشعر الشرقي، حافظ فولتير ثان، إنه طويل اللسان-ألم يقل: إني لن أتوجه إلى سمائكم، فأنا قادر على أن أحصل بنفسي على الحوريات..»

(129) راجع بشأن «غبطة الإيمان» ما سبق ذكره في الصفحة 586 من هذا الكتاب عن القدير

روخوس، هذا القدير الذي كان جوته شديد الشغف به.-كما كان جوته قد أشاد في «الرحلة الإيطالية» بـ «القديس المرح» فيليبو نيري فوصفه بأنه أحد أحبائه المتميزين. راجع: «الإقامة الثانية في روما»، الفصل المسمى: «فيليبو نيري، القديس المرح» (207- 186 , W A I،32)،إذ بدأ حديثه عن هذا القديس قائلا: «فيليبوس تيري يحظى باحترام كبير وذكرى عطرة.. كما تؤكد الروايات الكثيرة صفاء مزاجه.. .» (2499- , 245 ,31 W A I،)
(130)راجع بهذا الخصوص الفقرة التالية المسماة: «إلهامات قرآنية.. .»
(131) كان جوته يفضل كتابة هذه الكلمة بالرسم الفرنسي Hegire، وذلك جريا مع العادة من ناحية، ولرخامة رنينها من ناحية أخرى. وقد أعطى تفسيرا لذلك إذ قال في الفصل المسمى «مراجعة» في «تعليقات وأبحاث:< «ونحن إنما قادنا في هذه المناطق دليل فرنسي على وجه الخصوص، ذلك أن قاموس هيربوليه (herbelot) هو الذي حقق أمانينا. لكن هذا العالم الفرنسي كان عليه أن يكيف الكلمات الشرقية وفقا للنطق والحس السمعي عند مواطنيه، وبالتالي انتقل هذا شيئا فشيئا إلى الألمان. فمثلا نحن نقول دائما Hegire بدلا منHedschra اتباعا لحسن النطق وللعادة القديمة»
(132) راجع ما قلناه بهذا الشأن في الهامش رقم 2 من ص 191. (هذه الفقرات لم تنقل إلى العربية-المترجم).
(133) استعار جوته الأجزاء الأربعة الأولى من «كنوز الشرق» التي تشتمل على الآيات القرآنية التي ترجمها فون هامر لأول مرة في الخامس والعشرين من يناير عام 1815 ولغاية السادس عشر من مايو من العام نفسه. كما استعارها ثانية في الفترة الواقعة بين 27 أكتوبر من عام 1815 و 24 يونيو من العام نفسه، ثم استعارها في فترات لاحقة عديدة.
(134) في المخطوطة كان البيتان الأخيران على النحو التالي: «كذلك لم تغفل عينه عن الشمال والجنوب».
(135) راجع كنوز الشرق Fundgruben des Orients. Bd. 2. S 237.
وكذلك ترجمة هامر للقرآن في المجلة نفسها: Fundgruben des Orients. 4, S. 158 f .
(136)راجع: G.E.V.Grunebaum, Vom Wandel der Kultur, veranschaulicht am Auftreten des Is.lam In: Kritik und Dichtkunst a.a. O., S.6
راجع: Christa Dill, Woerterbuch zum West-oestlichen Divan Tuebingen.1987
وهذا المعجم عظيم الأهمية للباحث، لأنه يقدم له عونا كبيرا في تفهم مغزى العبارات المعقدة والعبارات التي تبدو للوهلة الأولى سهلة الفهم.
(138) كان فون هامر قد صدر بهذه الآية الكريمة بحثا بعنوان: «حول صور النجوم عند العرب» نشره في «كنوز الشرق»
Sternbider der Araber .:
In: Fundgruben des Orients ،
.Bd, 2, S 348
(139)راجع المقطع الثاني من القصيدة المسماة: «الخاطر الحر»، في طبعة فيمار لأعمال جوته الكاملة: WA I,6,9
(140) «ليلة صيف» («غربت الشمس.. .») في «كتاب الساقي»: «لأني أعلم أنك تحب النظر إلى الأعالي، إلى اللانهائي.. . فكل شيء شاءه الله رائع.. . وهناك سيكون منتصف الليل.. . ومن ثم

يكون أمرا رائعا/ أن أتملى معك الكون.. .».

(141) راجع:

K.E.Oelsner, Mohamed, Frankfurt18100,

S.217,Fussnote 1.

(142)راجع:،W A I,6,112

(143)«كتاب الحكم»، القصيدة التاسعة، ،(W A I,6,120)

(144) «الفردوسي يقول»، «كتاب التفكير».

(145) راجع ،:W A I,6,112

(146) لا ريب في أن بإمكان المرء أن يفكر هاهنا في خصومه من فقهاء الكنيسة الرومية، وكذلك في الشعراء: فريدريش شليجل وزكريا فيرنر وجراف شتولبرج أو بعض دعاة الفلسفة الطبيعية المتصوفين، لاسيما أن جوته قد قال في إحدى قصائد «كتاب الحكم:< «ماذا يفيد طوائف الفقهاء.. .». إلا أن إطلاق جوته كلمة «الفقهاء» على البعض من رجالات النقابات والطوائف والاتحادات يتنافى مع هذا المنظور. ولربما تجدر الإشارة هنا إلى أن فايتزH.J.WeitZ يشاركنا في هذا الاعتقاد أيضا في كتابه: «تعليق على الديوان». ويتعزز اعتقادنا هذا عندما نلاحظ أن جوته قد استخدم في البيت رقم 250 من القسم السابع من «نفحات مدجنة»، عبارات من قبيل «فقهاء متحذلقون» و«فقهاء شرهون».

(147) في «المقدمة الأولى» لملاحق «نظرية الألوان» يجري الحديث عن «الخرافة الفقهية» عند أنصار نيوتن. كما نعثر في هذا السياق على عبارات من قبيل «البابوية» و«جنس الفقهاء:< «قبل سنوات كثيرة كنت قد اتخذت رأيا مخالفا لبابوية النظرية الطبيعية المتعصبة التي ترى أن من حقها أن تحول الباطل إلى حق عن طريق الرموز والأرقام. إلا أن شطار هذا الجنس من أهل الفقه عرفوا كيف يعوقون مشروعي هذا،(W A I,5,374 f)

(148)«تعليقات وأبحاث»، فصل: «ديوان المستقبل»، الفقرة الخاصة بـ «كتاب الأمثال»

(149) القصيدة الأولى من «كتاب الأمثال».

(150) القصيدة الثانية من «كتاب الأمثال».

(151) القصيدة الثالثة من «كتاب الأمثال».

(152) القصيدة الرابعة من «كتاب الأمثال».

(153) القصيدة السادسة من «كتاب»

(154) القصيدة السابعة من «كتاب الأمثال».

(155) القصيدة الثامنة من «كتاب الأمثال».

(156) فصل: «ديوان المستقبل»، الفقرة الخاصة بـ «كتاب الأمثال».

(157) في بادئ الأمر أطلق جوته على هذه القصيدة عنوان: «تواضع لؤلئي»، إلا أنه غيره فيما بعد إلى «اللؤلؤة المؤمنة».

(158) «هذه الأسفار المكتوبة بخط جميل.. .»، (كتاب زليخا)، القصيدة رقم 17- وعلى نحو مشابه لهذا تحدث جوته في «كتاب الحكم»، إذ قال: «لجج الشهوة تعصف عبثا/ ويغير على اليابسة الصامدة/ لكنها تلقي بلآلئ شعرية على الشاطئ/ وهذا في الواقع مكسب للحياة».

(159) راجع الهامش السابق.

(160) في «رحلة بحرية» التي تعود إلى عام 1776، يقول المقطع الأخير من هذه القصيدة التي

مطلعها: «أيام وليال طوال..»: «إنه يقف برجولة خلف عجلة القيادة/ وإذا كانت الرياح والأمواج تتلاطم حول السفينة/ إلا أن هول الرياح والأمواج لا يصل إلى فؤاده / فهو ينظر رابط الجأش إلى الأعماق المتجهمة/ مؤمنا بالآلهة، سواء رسا على الشط أم غرق».

(161) في المسرحية الغنائية المسماة ليلاLila التي تعود إلى العام 1777.

(162) راجع ما قلناه في الصفحة 223 والصفحات التالية في هذا الكتاب.

(163) تأثر توماس كارلايل في كتابه الشهير: «حول الأبطال وتقديس الأبطال والبطولة عبر التاريخ» تأثرا بينا بهذه الأبيات، واستشهد بها في الفصل المتعلق (بالنبي) محمد صلعم.

(164) راجع،W A I,7,42

(165)راجع

Rudi Paret, Islam und Christentum. In: Die Welt des Islam und die: Gegenwart. Hg. von Rudi Paret. Ststtgart 1961. S. 193 ff

(166)راجع ما قلناه في الصفحة 533 عند الحديث عن «مناجاة محمد»، هذه القصيدة التي استلهمها جوته من السورة السادسة (الأنعام)، إذ قرأ عند فون هامر (كنوز الشرق، الجزء الثاني، ص 347 والصفحة التالية) الآيات القرآنية التالية: «وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر أتتخذ أصناما آلهة إني أراك وقومك في ضلال مبين». (الآية 74). و«كذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين « . (75) و«فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين». (76) و «فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين» (77) و«فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم إني بريء مما تشركون»(78). (سورة الأنعام / الآيات 74- 78).

(167) في ترجمة القرآن على يد فون هامر المنشورة في «كنوز الشرق، الجزء الثاني، عام 1811، قرأ جوته أن (السيد) المسيح (عليه السلام) نبي وليس ابن الله:

«وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق إن كنت قلته فقد علمته تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك إنك أنت علام الغيوب. ما قلت لهم إلا ما أمرتني به أن اعبدوا الله ربي وربكم وكنت عليهم شهيدا مادمت فيهم فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شيء شهيد. إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم». (سورة المائدة، الآيات 116-118).

(168) راجع بهذا الشأن: أكرمان، أحاديث مع جوته (Eckermann Gespraeche mit Goethe)، وعلى وجه الخصوص: حديث الثامن والعشرين من فبراير من عام 1831. (..).

(169) راجع القصيدة التي مطلعها: «ستة من المقربين في القصر...» في «كتاب الفردوس، إذ يقول جوته فيها: «وكانت مدينة أفسوس، منذ سنوات عديدة/ قد آمنت بمذهب النبي / عيسى، عليه السلام».

(170) راجع:

Voyage en Perse. Amsterdam 1735. S.279

راجع أيضا : AA 3,146، Paralip. 134Zeile 6-10

(171)أشار Rudi Paret في الصفحة رقم 196 من كتابه: «العالم الإسلامي والعصر الحاضر».

Die Welt des Islam und die Gegenwart

إلى رفض الإسلام دعوى صلب (السيد) المسيح. فالإسلام يرى في هذا الزعم أكاذيبا لفقهاء

اليهود وصدقها الناس اشتباها.

(172) راجع:

In;M.M,Studien zum West-Oestlichen Divan, Abraxas Momme Mommsen.Berlin1962.

حيت تحدث في الصفحات 139- 152 عن قصيدة: «أيتها الطفلة الرقيقة، هذه الأسماط من اللآلئ.. .»،.

(173) راجع: «سنوات تجوال فلهم مايستر»، الكتاب الثاني، الفصل الثاني.

(174) راجع: «سنوات تجوال فلهلم مايستر»، الكتاب الثامن، الفصل الثامن.

(175) يذكرنا هذا بهجوم مشابه شنه جوته على الصليب في قصيدته المطولة «ابيجرامات فنيتسيا» التي لم تنشر كاملة في حياة الشاعر وذلك كي لا يتسبب في نقمة الجمهور عليه.

(176) راجع:

E.Sulpitz Boisser , Tagebuecher

الجزء الأول (1808- 1823) وقد نشره فايتز:

.Hans-J, Weitz, Darmstadt 1978, S.242.

(177) راجع :

M.Mommsen. Studien zum West-Oestlihes Divan S. 142 ff

(178): «كتاب الأمثال» في «الديوان الغربي-الشرقي».

(179) لا شك في أن القارئ لا يزال يتذكر حديث القرآن الكريم عن إبراهيم وعن اهتدائه إلى الدين الحق من خلال رؤيته للسماء المرصعة بالنجوم.

(180) زهور من شعراء الشرق

(Blumen dus morgenlaendlichen Dichtern)

«كانت هناك ريشة طاووس بين صفحات القرآن / قلت لها: أيتها الفخورة، إن هذا المكان الرفيع لأسمى مما تستحقين !/ فردت قائلة: كلا، أينما حل الجميل / فهو في مكانه المناسب / وكل امرئ يتمناه له».

(181)راجع بهذا الشأن الصفحة111 والصفحة التالية في هذا الكتاب. (لم تنقل هذه الصفحات إلى العربية).

(182) كانت كل أحاديث جوته عن هذا القديس تدور أساسا حول الإشادة بتواضعه وورعه. راجع على وجه الخصوص: الرحلة الإيطالية: Italieruische Reise: W A I,31, 245- 249

(183)راجع: «رسائل من سويسرا»(Briefe aus der Schweiz(Zweite Abteilung)W A I19,281-285

(184)«ديوان الغربي-الشرقي»، أشعار نشرت بعد وفاة جوته.

(185) قرأ جوته الترجمة الألمانية لهذه الآيات الكريمة عند: فون هامر: كنوز الشرق، الجزء الثاني، ص 339.

(186) آلام فيرتر، الرسالة المؤرخة في العاشر من مايو

(187) راجع القصائد المتناثرة الملحقة بالديوان الشرقي، رقم 175.

AA 3,174;Paralipomenon 175, Zeile 10.

(188) بترجمة فون هامر في «كنوز الشرق»، الجزء الثالث، ص 253 قرأ جوته الآية الكريمة رقم 35: «الله نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار

نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم» (سورة النور، الآية 35).

(189) ففي إحدى غزلياته يقول حافظ: «من يعبد الشمس، لم يعرف شيئا عن الحبيبة/ إن كنت تنكر الله، فحدق في عيونها». (Hafis-Hammer) وكان هامر قد شرح في الهامش معنى هذه الأبيات بقوله: «لا يعرف أولئك الذين يعبدون الشمس حبيبتي، وإلا لأشاحوا بوجوههم عن الشمس وتحولوا بنظرهم إليها، ومن لا يؤمن بالله، فما عليه إلا أن ينظر في عيونها».

(190) راجع: «الديوان الغربي-الشرقي»، أشعار نشرت بعد وفاة جوته. .WAI,6,286 ; AA 3,47:Paralip 56 B

(191)كان النموذج الذي اقتدى به جوته هو إحدى قصائد حافظ من ترجمة فون هامر. ولما كان فون هامر قد أعطى القصيدة عنوان: «حرف الصاد، غزلية رقم واحد»، لذلك أعطى جوته قصيدته أيضا في بادئ الأمر عنوان «حرف الصاد، غزلية رقم واحد». وأبيات حافظ المعنية هي التي يقول فيها: «تحترق الروح كما تحترق الشمعة/ قدمت جسدي / قربانا ناصعا للهيب الغرام / وأنا طاهر الذيل نقي الضمير/ فإن لم تحترقي / كما تحترق الشمعة/ فلن تجدي سبيلا إلى الخلاص من عذاب الحب / لقد رميت في الروح المرفرفة الجمر/ وهاهي ترقص فرحة بمشاهدتك. / انظر إن كيميائي الحب / يحول رماد الجسم / حتى وإن كان من رصاص / إلى ذهب. / آه يا حافظ ! أيعرف الرعاع حقا/ قيمة اللآلئ الكبار؟/ أعط اللآلئ الثمينة/ للمصطفين وحدهم». وفي الواقع هناك شك فيما إذا كانت هذه القصيدة من نظم حافظ فعلا. راجع بهذا الخصوص:

H.Ritter in Castrum Peregrini 1969.

إذ يقول في الصفحة 76: «إن المخطوطات المبكرة لا تذكر هذه القصيدة. كما أن موضوع الفراشة التي ترمي بنفسها في النار من فرط الحب موضوع غريب عن حافظ غرابة فكرة: مت كيما تكون»كما نعثر على تقييم مشابه لهذا عند شيد

Selige Sehnsucht H.H. Schaeder, Die persisch Vorlage von Goethes In: :

Festschrift fuer eduard. Spranger. Leipzig 1942 S. 93 ff .

(192)«كتاب المغني». وبشأن المقطع الأخير على وجه الخصوص راجع آنا ماري شمل، مصدر سابق، ص 78، إذ تقول: « .. . ومن قرأ شعرا فارسيا يعلم أن قصة النار والفراشة قد كانت صورة محببة عند الشعراء وأنها ترمز عندهم إلى القدر الذي يؤول إليه المحب الصادق. وتعكس قصيدة جوته «حنين مبارك»... سر موت العاشق كمدا وخفايا حياته باتحاد أعلى وأسمى: «وإذا لم تصغ للصوت القديم !/ داعيا إياك: مت كيما تكون !/ فستبقى دائما ضيفا يهيم / في ظلام الأرض كالطيف الحزين». فالشاعر الألماني ضمن قصيدته هذه حديثا ينسب إلى النبي صلعم مفاده: «موتوا قبل أن تموتوا»، ويشكل أحد الأركان الأساسية للحياة الصوفية.. .»

(193) راجع بهذا الخصوص: «فاوست»، القسم الثاني، غرفة المكتبة، البيت رقم 1205، إذ يقول الشاعر: «لقد تعودنا على استهزاء الناس / بما لا يفقهون».

(194) قارن هذا بالعنوانين الأصليين: «تضحية بالذات» و«كمال».

(195) راجع بهذا الخصوص القصيدة المسماة «وصية الديانة الفارسية القديمة» في «كتاب البارسي» (أي المجوسي) إذ يقول في البيت 65: «وإذا احترقتم بشعلة كل صباح / فستؤمنون بانعكاس نور علوي.. .»

(196) إن الحديث الذي كان جوته قد أجراه مع أكرمان بتاريخ 11 مارس من عام (1828) .(Houben S 539) يشهد على أن جوته كان يرى في العمل الفني العظيم «طفلا» ينجبه «اتحاد أعلى وامتزاج أسمى» وهدية من السماء غير متوقعة. فقد قال الشاعر في هذا الحديث: «إن كل إنتاج رفيع وكل إبداع وكل فكرة عظيمة تأتي بالثمار، وهذه كلها، لا تخضع لسلطان شخص أيا كان، إنها أرفع من كل القوى الأرضية-ومن هنا يكون على الإنسان أن ينظر لكل هذه الأمور على أنها منحة من السماء غير متوقعة، إنها عطايا الله التي يتعين علينا الاستجابة لها شاكرين بحرارة وإجلال».

(197) راجع بهذا الخصوص حديث جوته مع «ريمر» في يوم 24 أيار/ 1811: «إن المغزى إنتاجنا الفني كله يكمن في أن نتخلى عن وجودنا لكي نعيش.»-«إن الحيوان وجوده قصير المدى، أما الإنسان فإن حالاته تعيد وتكرر نفسها».(Biederman-Herwig, 11,663; Nr.3452)

وفي يوم 29 يونيو تحدث جوته مع ريمر قائلا: «في عالم الحشرات تلتهم الحشرات بعضها البعض وتنسخها، وفي الواقع، لا يختلف عالم الإنسان عن عالم الحشرات.. .»(ebd. 670; Nr.3481)

(198)في «الرحلة الإيطالية»دون جوته بتاريخ 21 كانون أول / ديسمبر من عام 1787: «عند وصولي إلى إيطاليا شعرت كأنني ولدت من جديدا. وكرر جوته حديثه عن إيمانه بالبعث من خلال تناسخ الأرواح في العديد من قصائده، وفي القسم الشعري الموسوم: «الله والعالم» على وجه الخصوص.

راجع بشأن عقيدة جوته بالبعث من خلال تناسخ الأرواح الحديث المشهور الذي كان جوته قد أجراه مع فالك (Falk) في يناير من عام 1813 بمناسبة وفاة فيلاند التي كانت هي الدافع وراءه 778;- 769 , 11 Biederman-Herwig 3677. Nr راجع الهامش رقم 203 من هذا الفصل أيضا، إذ أوردنا فيه بعضا من فقرات هذا الحديث.

(199) «حول المحاكاة الإبداعية للجمال «لمؤلفه كارل فيليب مورتس. ويتبين لنا مدى تجاوب جوته مع محتوى كتاب مورتس هذا من خلال الطريقة التي أعلن فيها عن صدور هذا الكتاب في صحيفة: Teutscher Merkur في يوليو من عام 1789 ومن خلال استشهاده بفقرات طويلة منه في «الرحلة الإيطالية» أيضا.. 315 , 302 , WAI,32)

(200) راجع بشأن معايشته «للصيرورة إلى شيء جديد أعلى وأسمى» و «للوجود المجدد لشبابه» حديث جوته مع آكرمان في يوم 11 مارس من عام 1828.

عند هؤلاء يتحقق، بشكل متكرر> :<فقد قال الشاعر عن «الرفيعي المواهب (538. Houben S) على ما يبدو، تجديد مؤقت للشباب، وهذا هو ما أود تسميته بالمراهقة المتكررة»

(201)راجع البيت: «بل كنت أحيا حياة جديدة» من قصيدة «الديوان»:: «أنى لك هذا.. .»

(202) «أشعر بالسعادة تغمر روحي.. .» (WAI,1,239،)

(203) استشهد جوته بهذه العبارة في رسالة بعثها إلى كنيبل بتاريخ 8 أبريل من عام 1812، وذلك إثر قطع أواصر صداقته مع ياكوبي: «.. . تماما كما قام هذا الصديق، بتجاهل كل جهودي الصادقة وإعاقتها والتقليل من شأنها لا بل وإحباطها. لقد تحملت هذا كله على مدى أعوام طويلة، اعتقادا مني بأن-الله عادل كما يقول الرسول الفارسي (ربما يقصد نبي الفرس القدماء زرادشت، والأرجح أن يكون قد تعرض للسهو وأنه قصد الرسول العربي عليه الصلاة والسلام- (المراجع)

أما الآن فإني لن أذرف دمعة واحدة إذا هوى رأسه الأشيب في الجدث». (WAIV,22,322 f)

(204)راجع:

Hans A. Maier In: West, Oestlicher Divan, Kommentar. Tuebingen 1956.S348.

وكان ما يرى قد استند في هذا الزعم إلى ملاحظة الشاعر التالية: «وتقضي عقيدة الوحدانية إلى أمر غير معقول، وهو ضرورة إضفاء كل الأسماء (الصفات) المتضاربة إلى الله». (AA3, 99 Paralip 116B) ولكن لابد من النظر إلى الملاحظة السابقة في سياق المعنى الذي وردت فيه عندما دونها الشاعر أثناء أو بعد قراءته لبعض النصوص التي استفزت عقله. والمقصود بملاحظته، بلا مراء، الحالات المتطرفة للسفسطة الدينية التي وقع عليها جوته أثناء قراءته «لمثنوي» جلال الدين الرومي، إذ صادف لديه حكايات خرافية يوصف فيها قتلة ومجرمون بأنهم «أولياء الله» وتبرر أعمالهم بدعوى أنهم يوصف ينفذون إرادة الله. كما كان قد اطلع في قراءته أيضا على تبريرات غريبة لهذه الصفات الإلهية التي تجمع بين صفات إيجابية وأخرى سالبة، وقد أخطأ جوته أيضا حين تصور أن هذا «أمر غير مقبول» يمكن أن تفضي إليه «عقيدة وحدانية الله» و «أسماء (صفات) الله»، إذا ما أساءت السفسطة الدينية استخدامها. ومعنى هذا أن جوته كان شديد النفور من «تحويل الحكايات إلى عقائد أخلاقية» (المصدر السابق)، أي من «تحريف الأمر عن حقيقته» (المصدر السابق) و «إضفاء مضمون مثالي عليه بشكل جنوني» (المصدر السابق). راجع بهذا الشأن: كاترينا مومزن، ألف ليلة وليلة، مصدر سابق، ص: 303- 305، (الملحق الأول: أهداف عقائدية أخلاقية في الحكاية الخرافية).

(205) راجع بشأن «تضارب أسماء الله»، أيضا، : آنا ماري شمل، مصدر سابق، فهي تقول في الصفحة 195: «كثيرا ما كتب الصوفيون عن خصائص أسماء الله. ويمكن تقسيم هؤلاء المؤلفين إلى «لطفيين» بسبب تمسكهم بـ «لطف الله» و «قدريين» بسبب تمسك الآخرين منهم بقدرة الله وعظمته. وتعمل كلتا هاتين الصفتين في صياغة نسيج العالم كما ترتبطان بالبشر على نحو خفي بالغ الخفاء».

(206) راجع: «تعليقات وأبحاث»، فصل: جلال الدين الرومي.

(207) تجلى هذا الموقف الحائر إبان الزلازل الأرضية المخيفة التي ضربت لشبونة عام 1755، إذ جعلت الصبي جوته يشك في طبيعة الله «الرحيمة». كما تنتمي إلى هذه الأحداث التجارب الأليمة التي عاشها الشاعر حينما كان يؤلف روايته «فيرتر»، إذ ترك بطله يشط ويجدف عندما صوره في شعوره الفزع المضطرب «بتضارب مواقف الخالق الأزلي» و «بالقوة المدمرة الكامنة في الطبيعة جمعاء». راجع الرسالة المؤرخة في 8 أغسطس.

(208) حديث مع جوته بتاريخ 28 فبراير من عام 1831 (Houben S372)

(209) «شعر وحقيقة»، القسم الخامس، الكتاب العشرون (WAI,29,177)

(210) راجع: الأخلاق لأسبينوزا، القسم الأول، عن الله: Spionza, Ethica, Pars Prima, De Deo, 16 . Lehrsatz فهو يقول: «من خصائص الطبيعة الإلهية الواجبة الوجود أن يتجلى اللانهائي بأشكال وطرق لا نهائية (أي أن يتجلى بكل الطرق التي يستطيع العقل اللانهائي إدراكها).

(211) «تعليقات وأبحاث»، فصل: «ملاحظات عامة».

(212) النص الألماني مأخوذ عن الترجمة الألمانية لشتيرن والصادرة في لايبزج عام 1887، ص: 75 والصفحة التالية لها.)

(213 «تعليقات وأبحاث»، فصل: «ملاحظات عامة».

(214) راجع:

Hans A. Maier, Goethe, West. Oestlicher Divan, Tuebingen 1965. S.348.

راجع أيضا الهامش رقم 259 من هذا الفصل.

(215) راجع بشأن موقف جوته من «تضارب أسماء الله»، الهامش رقم 212 من هذا الفصل وكذلك الصفحتين 272- 273 من هذا الكتاب.

(216)WAIII, 5,153.

(217)في سجل فيسبادن: WAI,6,430;A3,6: Paralip. 3 Nr.94

(218)راجع: Pandora, V. 650 (W A I,50 328)

(219)راجع: Pandora, V, 655- 678)W A I, 50, 328 F

(220)راجع «الديوان الغربي-الشرقي، «قصيدة» وصية ديانة فارس القديمة» من «كتاب البارسي» (المجوسي)، حيث يقول الشاعر في مقطعها الخامس بشأن هذه الديانة القائمة على عبادة النار: «ألم تشبع عيونكم خيرا/ حين هبت الشمس، على أجنحة الفجر، / قائمة على الذرى العديدة لروابي درناوند/ على شكل قوس ؟ من ذا الذي يستطيع أن يمنع نفسه / من النظر إليها؟ لقد شعرت. شعرت / ألف مرة، طوال حياتي الطويلة/ مدفوعا معها، عند قدومها/ إلى تأمل الله على عرشه / لأسميه رب عين الحياة/ ولكي أكون شاهد صدق على هذا المنظر السامي / ولأستمر في سيري على ضوئه.»-وكان جوته قد صرح في حديثه مع آكرمان بتاريخ 11 مارس من عام 1832 قائلا: «لو سألني أحد هل من طبعي أن أجله وأقدسه (المسيح)؟ لقلت: نعم !-إنني أنحني بين يديه لأن الله يتجلى فيه كمبدأ أخلاقي سام.-ولو سألني أحد هل في طبعي أن أقدس الشمس ؟ لقلت: نعم ! لأن الله يتجلى فيها على أعظم نحو نستطيع نحن أبناء الأرض إدراكه. إني أعبد فيها النور، قوة الله الخالقة، التي بها وحدها نحيا ونكون، نحن وكل النباتات والحيوانات أيضا».

(221) راجع:

Wihelm Emmerich, Die Symbolik von Faust II. Sinn Und Vorformen. Bonn 1957, S. 23 FF. S. 354FF. S 372 F

(222)«فاوست» القسم الثاني من المأساة، البيت 11997 والأبيات التالية.

(223) «فاوست» القسم الثاني، الأبيات 12104- 12110.

(224) «كنوز الشرق»، الجزء الأول، ص: 182.

(225) حديث بتاريخ 8 مارس من عام 1831.

(226) «كتاب سوء المزاج».

(227) أسبنوزا في مؤلفه «الأخلاق»:

«إني أعرف الله بأنه الذات اللانهائية بإطلاق، أي الجوهر الذي يشتمل على صفات لا نهائية تفصح كل واحدة منها عن وجود أزلي غير محدود».

(228) راجع:

. Versuch einer Witterungslehre.1825

(W A II,12, 74)

(229)طبقا للأبيات التي تنشدها الجوقة الصوفية في خاتمة القسم الثاني من «فاو» والتي استشهدنا بها في هذا الكتاب.

(230) «تعليقات وأبحاث»، فصل: «جلال الدين الرومي».

(231) المقطع الأخير من قصيدة في مدح حافظ، راجع:

Fiedrich Rueckert, Ausgewaehlte Werke.

Hg. Von Annemarie Schimmel. Bd 2

Frankfurt a. M. 1988. S. 30 f

وكان جوته نفسه قد وصف فاوست في ملحوظة شبيهة بأنه: «شاعر روحاني». راجع: فاوست، القسم الأول البيت 3534.

(232) راجع: Friedrich W. Riemer, Mitteilungen ueber Goethe Bd. 2. Berlin 1841. S. 546 F

(233)من المحتمل أن تكون عبارة «تصوف» مشتقة من الكلمة العربية «صوف»، وذلك لارتداء أتباع هذا المذهب الصوف اقتداء منهم بالنبي محمد صلعم، الذي كان يفضل ارتداء الصوف على لبس الحرير تواضعا منه لله جل شأنه.

(234) استنادا إلى رأي آنا ماري شمل (الأبعاد الصوفية في الإسلام، مصدر سابق، ص 3) تعد ظاهرة التصوف «من السعة والتباين بحيث لا يتجاسر أحد على الادعاء بأنه قادر على تقديم عرض شامل لهذا المذهب». كما تقول في الصفحة 27 من نفس المصدر: «فنحن نجد في صفوف الصوفيين متقشفين يضمرون العداوة للحياة الدنيوية، ومجاهدين أشداء لإعلاء كلمة الحق والإيمان، ووعاظا متشددين في الندامة، ومغنين متحمسين يسبحون بحمد الله، ومنظرين لعقائد معقدة تقوم على وحدة الوجود، وكذلك عشاقا يهيمون بالجمال الأزلي»(.. .).

(235) التصوف بذرة إسلامية ترجع أصولها إلى زهد النبي صلعم وتقشفه وإلى الآية الكريمة رقم 54 من سورة المائدة التي تؤكد على الحب القائم بين الله والإنسان (تقصد المؤلفة الآية الكريمة التي يقول فيها الله جل وعلا: «يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم» [المائدة، 54] وبالرغم من محاربة المذهب الصوفي، سواء من أهل السنة أو من الشيعة، إلا أنه انتشر، ابتداء من عام 860 في جنوب وادي الرافدين ومن ثم في إيران على وجه الخصوص. وبظهور ابن عربي (المتوفى عام 1240) تشرب التصوف بمذهب وحدة الوجود في الشعر الفارسي على وجه الخصوص. فهو يدور حول حنين الروح المنتشية بالحب الإلهي إلى الله وإلى الاتحاد بالذات الإلهية.

(236) «تعليقات وأبحاث»، فصل: «جلال الدين الرومي».

(237) راجع محاضرات هيجل في فلسفة الجمال المجلد الأول، ص 489.

Georg Wilh. Friedrich Hegel, Vorlesungen ueber die Aesthetik. Bd. I. Hg. von H. G. Holto Stuttgart 1964. S. 489F)

(238) عندما ألف هيجل محاضراته حول «فلسفة الجمال»، كان قد قرأ قبل ذلك «الديوان الغربي-الشرقي» . وبالتالي فلا غرابة في أن يعثر المرء عنده على تعبيرات عديدة متأثرة بمفردات جوته. علاوة على هذا، فمن المحتمل أن يكون هيجل قد اطلع على كتاب:

Friedrich August G. Tholuck

بعنوان: «التصوف أو مذهب الفرس في وحدة الوجود»:

Sufismus sive theosophia persarum pantheistica. berlin 1821 .

فهذا الكتاب قد قدم أول عرض شامل عن التصوف. وفي كانون ديسمبر من عام 1824 أهدى تولوك إلى جوته كتابه: «باقة نوار مقتطفة من التصوف الشرقي عموما والشرقي منه على وجه الخصوص». ودون جوته في دفتر ذكرياته اليومي بتاريخ 15 يناير عام 1825 الملاحظة التالية: «جلال الدين الرومي عند تولوك»، إلا أن هذا الكتاب لم يكن بذي نفع بالنسبة للديوان الغربي-

الشرقي. وتجدر الإشارة إلى أن هذا الكتاب لا يزال موجودا حتى يومنا هذا في مكتبة جوته.
(Ruppert Nr 1765)

(239)راجع: هيجل، «محاضرات عن فلسفة الجمال»، مصدر سابق، ص: 490 والصفحات التالية:

(240) وتحدث هيجل من ثم عن إيمان جوته «بمذهب وحدة الوجود»، فقال بأنه وجد الشاعر: «وقد تقدم به العمر بهذه الغبطة الواسعة التي لا تعرف الحزن.. . إنه عجوز منتش بالنسمة المشرقية، يلتهب دمه بالجمرة الشاعرية، منشرح الصدر تماما بالسعادة غير المحدودة التي يمنحها الشعور بالحرية، هذه السعادة التي ظلت ترافقه حتى وهو يصارع الآخرين. إن أغاني ديوانه الغربي-الشرقي ليست تلهية، ولا تسلية يقدمها للمجتمع دونما عمق ومعنى، بل هي أغان ولدتها لديه مشاعر التضحية والتفاني الحرة.. .» (مصدر سابق، ص: 492 والصفحة التالية):

(241) راجع: «تعليقات وأبحاث»، فصل: «الخلفاء».

(242) راجع: «تعليقات وأبحاث»، فصل «تاريخ».

(243) راجع: «تعليقات وأبحاث»، فصل: «قدماء الفرس».

(244) كان هذا التطور المتميز في الأدب من القوة بحيث ساد الاعتقاد في أوروبا ولفترة طويلة من الزمن بأن التصوف حركة فارسية على وجه الخصوص. راجع بهذا الشأن:

EG.Browne, A Literary History Of Persia, Bd.2

فهو أيضا يؤكد في الصفحة 187 من هذا الكتاب ما ذهبنا إليه حيث يقول: « .. . والميل السائد في أوروبا إلى الآن هو أن التصوف، في جوهره، ظاهرة فارسية أو آرية، وهذا حسب اعتقادي، تصور لم يعد في الإمكان الأخذ به «كما تشاطر آنا ماري شمل هذا الرأي أيضا، إذ تقول في كتابها السابق الذكر أن التصوف لم يكن في الحقيقة «نبته غريبة عن أرض الإسلام» (ص 10) كما تقول: لقد ظل الصوفيون يتحركون في إطار الجماعة الإسلامية»، (ص 17).

(245) «تعليقات وأبحاث»، فصل: «أنوري».

(246) «أبعاد التصوف في الإسلام»، مصدر سابق ص 4- 6.

(247) في الثالث والعشرين / فبراير من عام 1815 استعار جوته من مكتبة فايمار المؤلفات التالية:

- Oelsner, Mohamed. Darstellung des Etinflusses seinter Glaubenslehre auf die Voelker des Mittelalters... A.D.Franz, Uebers, von E. D. Mieg. Frankfurt a. M 1810

- Henri cte de boulainvilliers, Das Leden Mahomeds. M. hist, Anm Ueber . d. Mahom. Religion... A.D. Franz... Uebers. Lemgo 1747

- J.V. Rehbinder, Abul Casem Mohamed. E. Beitrag Zue Polit. Mens . chengesch. Kopenhagen 1799.

- F.H. Turpin, Histoire de la vie de Mohamed, Legislateur de L'Arabie . (T. 1. 2 Paris 1773)Keudell-Deetjen. Nr970- 973.

وقد احتفظ جوته بالمؤلفات الآنفة الذكر مايو-أبريل من عام 1815.

(248) رسالة من شارلوته فون شلر إلى كنيبل بتاريخ 23/ فبراير من عام 1815.

(249) رسالة من شارلوته فون شلر إلى كنيبل بتاريخ 4 مارس من عام 1815.

(250) «كنوز الشرق» الجزء الثاني، ص: 25- 36: الأربعون سورة الأخيرة (أي من السورة رقم 75 إلى السورة رقم 114)، كما اشتملت الصفحات 336-358 على آيات مأخوذة من السورة رقم 1 إلى السورة رقم 12، واشتمل الجز الثالث من «كنوز الشرق» (ص 231-261) على آيات من السورة رقم 13 إلى السورة رقم 35. أما الجزء الرابع من نفس المصدر فقد احتوت صفحاته 68 إلى 105 على

آيات من السورة رقم 74. وكان جوته قد استعار كل هذه الأجزاء في الفترة الواقعة بين 25 يناير ولغاية 16 مايو من عام 1815 من مكتبة فايمار، كما عاود استعارتها في مرات أخرى كثيرة.
(Keudell-Deetjen Nr962)

(251) راجع الصفحة 194 من هذا الكتاب.
(252) راجع: (keudell-Deetjen Nr1009.) إلا أنه لم يعد بالإمكان التعرف على ماهية هذه النسخ.
(253) راجع:

Der Koran... in d. Engl. Uebers... von Georg.

Sale... ins Teutsche verdometscht von Theodor Arnold. Lemgo 1165

وكان جوته قد استعار هاتين النسختين من يوم 28 سبتمبر من عام 1818 ولغاية5 يونيو من عام 1819 (Keudell-Deetjen Nr1766.)

(254) راجع:

Alcoran de Mohamed. Transl. d'Arabe en Francois, par le sieur du Ruyer .Paris 1672 L.Keuell-Deetjen Nr 1766.

وقد استعار جوته هذه النسخة يوم 28 سبتمبر من عام 1818 ولغاية 27 أبريل من عام 1819.
(255) تحدث سولبتس بواسيريه عن احتفالهم في 28 أغسطس من عام 1815 في «طاحونة الدباغسن»، إذ كتب، إلى جانب أمور أخرى، قائلا: «لقد وضع النسوة على هاماتهن عمائم من أرقى أنواع الحرير الهندي وزينهن بالأكاليل. كما ملأن سلتين بأطيب أنواع الثمار-في إحداهن الأناناس والبطيخ والخوخ والتين والعنب، وفي الأخرى أجمل الورد والزهور... وكان هو يقرأ شيئا من قصائده المشرقية-فغمرت السعادة والفرحة الجماعة القليلة العدد».
(256) «تعليقات وأبحاث»، «المقدمة».
(257) «المصدر السابق».
(258) المصدر السابق.
(259) راجع: A.Benachenhou, Goethe et L'Islam. Rabat 1962
(260)راجع: (WAI,41,86.)
(261)«التعليقات وأبحاث»، فصل: «ديوان المستقبل»، الخاتمة.
(262) «الديوان الغربي-الشرقي»، «كتاب الحكم».
(263) «الديوان الغربي-الشرقي»، «كتاب الحكم».
(264) «تعليقات وأبحاث»، فصل: «محمد».
(265) آنا ماري شمل، مصدر سابق، ص 30.
(266) آنا ماري شمل، مصدر سابق، ص 29.
(267) آنا ماري شمل، مصدر سابق، ص 13. وكانت المؤلفة قد أكدت قبل ذلك بقليل أن: «بنية العربية وما فيها من جذور ثلاثية أساسية تعطي الفرصة على نحو رائع لاشتقاق كلمات بصيغ لا نهائية وبقواعد دقيقة تكاد تبلغ دقة الرياضيات. وبوسع المرء أن يقارنها بالبنية التي تكون عليها نقوش الزخرفة العربية عادة، عندما تتطور من نموذج هندسي بسيط إلى نجوم معقدة وكثيرة الزوايا والأركان، أو من وردة إلى زخرفات متداخلة كثيرة الزوايا. وإذا كان أسلوب الشعراء والكتاب العرب يتأثر بشكل قوي بميلهم للاستمتاع بالإمكانات غير المحدودة التي تتيحها لهم اللغة، فإننا نجد أن أقوال الصوفيين هي الأخرى أيضا كثيرا ما تقبل بسعادة وغبطة على

الألاعيب اللغوية. فمنهم مؤلفي الأدبيات الصوفية العربية لاشتقاق معان مختلفة من المصدر لا يشبع، لأنهم شغوفون بالسجع وبالصيغ الشديدة الإيقاع.. .».

(268) «كنوز الشرق»، الجزء الثاني، ص 25 والصفحات التالية.

(269)على الرغم من كل الجهود التي بذلها من أجل ترجمة تحافظ على «وحدة القافية» وتنقل بصورة صادقة «البلاغة الشعرية»، لم يفلح «هامر» في الواقع في تقديم ترجمة مكافئة ومقنعة: فوحدة الوزن والقافية أجبرته، في الغالب، على الإتيان بمفردات عجيبة لسبك قوافيه المضحكة، وذات رنين ليس فيه «نغم صفارة الإنذار» الذي كان المترجم قد اشترطه على نفسه.

(270) «تعليقات وأبحاث»، فصل: «محمد».

(271) إنه لأمر مؤسف حقا أن جوته لم يطلع على ترجمات فريدرش روكرت لبعض السور والآيات القرآنية. فمع أن روكرت قد أعلن في عام 1824 عن عزمه على ترجمة القرآن كله، إلا أنه لم يترجم إلا أجزاء قليلة منه. وقد نشر شذرات فقط من ترجمته هذه في-Frauen taschenbuch عام 1824. وهكذا لم تنشر ترجمته-غير الكاملة-إلا عام 1888 للمرة الأولى، أي بعد وفاته (وقد صدرت أحدث طبعة لها عام 1972). وقد أشادت آنا ماري شمل بهذه الترجمة، ووصفتها بأنها الترجمة «الوحيدة التي تجعل في الإمكان الإحساس إلى حد ما ببلاغة لغة النص القرآني وإعجازه»-وترى شمل أن روكرت هو «أول من حاول-ودون أن يضاهيه أحد حتى الآن في ذلك في محيط اللغة الألمانية-نقل «الروح القرآنية» إلى الألمانية، وخصوصا لغة السور المكية القصيرة» التي أبدع في ترجمتها ترجمة لم يسبق إليها(...).

Friedrich Rueckert, Ausgewaehlte Werke. Frankfurt a. M. 1988. Bd.2 S III. (Uebersetzungen aus : dem Koran

(272)راجع: «كتاب الفردوس».

(273) تقول هذه الآية الكريمة:

«ولبثوا في كهفهم ثلاث مائة سنين وازدادوا تسعا»، [سورة الكهف / الآية 25]

(274) راجع الصفحة 111 من هذا الكتاب (لم تنقل هذه الفقرة إلى العربية).

(275) راجع بهذا الخصوص الأبيات المنظومة في ذكرى نابليون: «ويطيب لي التحدث / إلى الحكماء والطغاة! (الواردة ضمن القصيدة التي مطلعها: «تستطيع أن تدرك جيدا/ أن القوة العاتية لا يمكن نفيها من العالم» («كتاب سواء المزاج» البيتان الثالث والرابع).-ويجدر بنا أن نذكر هاهنا العبارة التي ساقها الشاعر في طور الشباب في سياق مسرحيته «جوتس فون بيرليشنجن» التي سبق لنا الاستشهاد بها في الصفحة 192 من هذا الكتاب، حيث قال: «إن رؤية رجل عظيم لمتعة عظيمة حقا».

(276) راجع: أسبنوزا: «الأخلاق»، حيث يقول في الباب الثاني، القضية الأولى: «الفكر هو إحدى صفات الله اللامتناهية، وكل واحدة منها تعبر عن ماهية الله اللامتناهية الأزلية».

(277) راجع: أسبنوزا: «الأخلاق»، حيث يقول في الباب الثاني، القضية الثانية: «الامتداد من صفات الله، أي أن الله كائن ممتد».

(278) راجع بشأن عقيدة جوته في الانسلاخ والتحول ما سبق أن قلناه في الصفحتين 269 , 270. وكان هردر وجوته قد تبادلا الأفكار حول موضوع تناسخ الأرواح قبل أن ينشر هردر مؤلفه «أفكار بشأن فلسفة تاريخ البشرية» (ريجا 1784- 1791) بفترة طويلة من الزمن. راجع بهذا الشأن حديث جوته مع «فون مولر»بتاريخ 23 مارس من عام 1830 المنشور في «أحاديث»، فايمار 1959، ص 163.

راجع أيضا حديث جوته-السابق الذكر-مع «فالك» في يناير من عام 1813 إثر وفاة فيلاند، هذا الحديث الذي»«أكد فيه جوته أن الحياة بعد الموت أمر لا يمكن الاختلاف عليه.. . إن الطبيعة لن تسمح أبدا، أن تفني الأرواح العظيمة، وهي لن تبدد رؤوس أموالها.. . إن كل شمس وكل كوكب يحمل في داخله هدفا أسمى، ومهمة أعلى، تضمن ارتقاءه بصورة دورية ووفق نفس القانون الذي يضمن ارتقاء نبتة الزهور بواسطة أوراقها وجذورها.. . إنها، دائما، نفس عملية انسلاخ الطبيعة أو قدرتها على التحول.. . إن الجواهر البسيطة بأجمعها.. . تفسخ.. . علاقاتها القديمة فقط لكي ترتبط ثانية وفي الحال بعلاقات جديدة.. . وفي هذا الأمر لا تختلف الجواهر البشرية ذات العلم والثقافة عن جوهر كلب الماء أو الطير أو السمكة. ولا ريب في أننا نواجه، في هذا السياق، ثانية موضوع تسلسل الأرواح، هذا التسلسل الذي لابد لنا من الأخذ به، إذا ما أردنا تفسير ظواهر الطبيعة.. . في النهاية ستنضم كل قرينة إلى قرينتها، الأسماك إلى الأسماك والطيور إلى الطيور والكلاب إلى الكلاب والقطة إلى القطط.. أننا هاهنا إزاء الوقائع التي ستغمر بها جواهرنا بعد افتراقها عن الحياة الدنيوية. فكل جوهر يذهب إلى العالم الذي ينتمي إليه، إنه يذهب إما إلى الماء أو الهواء أو التراب أو النار أو النجوم، واليد الخفية التي تحمله إلى هناك، ترسم له في ذات الوقت مصيره المستقبلي الخفي أيضا.. . وإذا ما آمن المرء بأبدية هذه الحال في الوجود، فلن يكون بوسعه أن يفترض مصير آخر للجواهر، غير مصير مشاركتها-هي الأخرى أيضا، وبصورة أبدية، ومن حيث كونها هي أيضا قوى خلاقة-الآلهة في فرحتها. إنها هي المؤتمنة على استمرار وارتقاء الخلق، سواء طلب منها ذلك أم لم يطلب، إنها ستأتي بمحض إرادتها من كل المسالك، من كل الجبال والبحار ومن كل النجوم، فمن ذا الذي يستطيع إعاقتها عن ذلك ؟ إني، أنا الواقف أمامك الآن، واثق من أني قد كنت هنا من قبل ألف مرة، وكلي أمل بأني سأعود إلى هنا ألف مرة أخرى»

.. (279) راجع بشأن تاريخ نظم قصيدة «رجال مؤهلون» الشرح الذي يقدمه هانس ماير مصدر سابق، الصفحة رقم 409 على وجه الخصوص.

(280) لقد أورد المعلقون وشراح «الديوان»، بصورة وافية، المصادر التي ألهمت جوته قصيدته «رجال مؤهلون». راجع بهذا الشأن:

AA3,88:Paralip 106.

(281) «شعر وحقيقة»، القسم الثالث، الكتاب الثاني عشر.

(282)يجد القارئ هذه الفقرة في الصفحة 405 من كتاب:

Umstaendliche und eigentliche beschreibungen Von Asia.. von O, Dap-per... ins Hochteutsche Uebers. von joh. Chr Beem. Nuernberg: J.Hoff mann.1681.

ولا يزال هذا الكتاب موجودا حتى الآن ضمن الكتب التي تشتمل عليها مكتبة جوته. ولقد تفضل السيد دورن علي فقام بتصوير هذه الفقرة من النسخة المخطوطة التي كانت بحوزة جوته.

(283) يعرف المطلعون على «الديوان الغربي-الشرقي» أن الهدهد كان هو الساعي الذي نقل رسائل الغرام المتبادلة بين حاتم وزليخا، أي المتبادلة بين جوته ومريانه فيليمر. وتتأكد هذه الحقيقة متى لاحظنا القصائد المنشورة بعد وفاة الشاعر، ففي العديد منها يرد ذكر الهدهد والتنويه به في سياق الحديث عن الرسائل المتبادلة بين الشاعر وآل فيليمر.

(284) راجع الصفحة 195 من هذا الكتاب.

(285) «رحلة إيطالية»، 18 يناير من عام 1787.

(286) (يوسف فون هامر):

Encyklopaedische Uebersicht der Wissenschaften des Orients... Leipzig ..1804, Bd, I,S324

(287)ماراتشي، مصدر سابق، صفحة 427، الهامش.

(288) «أربعة حيوانات»-هذا هو العنوان الذي ظهرت به القصيدة في ما يسمى «بسجل فيسبادين المنشور في نهاية مارس عام 1815. وجاء تربيتها فيه في المرتبة رقم 98.

(289) هانز ماير، مصدر سابق، ص 426. راجع أيضا الصفحتين 272 , 277 من هذا الكتاب.

(290) راجع بشأن المصدر الذي استقى منه جوته قصيدة «أهل الكهف» الصفحتين 301 , 302 من هذا الكتاب.

(291) راجع في هذا الشأن: جورج ياكوب: «حياة قدماء العرب البدوية مصورة حسبما ورد في المصادر».

Georg Jacob, Altarabisches Beduinenleben, nach den Quellen geschildert.Berlin 1897,S.18

إذ يقول فيه: «لا وجود لذئبنا في بلاد العرب، وفي السابق كنت أعتقد أن كلمة «ذئب» اسم لما نسميه في الألمانية Schakalwolf، أي لما يسمى باللاتينية Canis Lupaster أو لحيوان آخر شديد القرب منه، وتعزز لدي هذا الاعتقاد عندما رأيت في مؤلف Eber الموسوم Cicerone II وفي الصفحة 162 على وجه التحديد، صورة Schakalwolf كذئب عربي. إلا أني أعتقد الآن أن HS303 Hommel كان على صواب (بالنسبة لبلاد العرب على أدنى تقدير) عندما نسب هذا الاسم إلى Schakal (Canuis aureus) (ابن آوى) فكل ما جمعت من شواهد تنطبق على هذا الحيوان على نحو جيد.. .»

(292) شاردان: «رحلة إلى فارس»، مصدر سابق، القسم الرابع، ص: 202.

(293) كان ماراتشي قد أورد هذه القصة على هامش ترجمته للقرآن وذلك في قوله: «كان أحد الرعاة في غنم له. فشد ذئب على شاة منها فصاح به الراعي. فأقعى الذئب وقال: أتنزع مني رزقا رزقنيه الله تعالى. فقال الراعي: ما سمعت ولا رأيت أعجب من هذا! ذئب يتكلم ؟ ! فقال الذئب: أتعجب من هذا ورسول الله صلعم بين هذه النخلات-وأوما بيده إلى المدينة-يحدث بما كان وبما يكون، ويدعو الناس إلى الله وإلى عبادته، وهم لا يجيبونه ؟ ! قال الراعي: فجئت النبي صلعم وأخبرته بالقصة، وأسلمت، فقال لي: حدث به الناس»، (ونود أن ننبه إلى أن الراعي هو أهبان بن أوس الأسلمي، كما ذكر ذلك صاحب كتاب «حياة الحيوان»، الدميري، نقلا عن ابن عبد البر. وهو يذكر أن الذئب كلم علاوة على أهبان الأسلمي، واقع ابن عميرة وسلمة بن الأكرع رضي الله عنهم جميعا (راجع: حياة الحيوان للدميري، طبع بولاق سنة1275، الجزء الأول، ص 425، (المترجم).

(294) رسالة من ياكوبي إلى فيلاند بتاريخ 22 أبريل من عام 1775.

(.Biedermann-Herwig I, 120: Nr200)

(295) رسالة من كارولينه هردر إلى كنيبل بتاريخ 19 أكتوبر من عام 1803. (.. .) ويرجع سبب الخلاف إلى مسرحية جوته: «الابنة الطبيعية». هذه المسرحية التي لم تدرك كارولينه هردر أهمية مضمونها آنذاك.

(296) حضر المستشار فريدرش فون مولر هذا الحديث الذي جرى بتاريخ 5 نوفمبر وهو الذي نقله.

(Biedermann-Herwig III,612: Nr5317)

(297)راجع بهذا الشأن كتاب المؤلفة كاترينا مومسين: جوته-لماذا؟ منتخبات معبرة من الكتب والرسائل والوثائق-نشرتها وعلقت عليها ك. مومسين-فرانكفورت، 1974، ص 174 وبعدها...

Goethe-Warum? Eine repraesentative auslese aus werken, Briefen und Dokumenten. Hg. u. m. e Nachwort vers. von k. Mommsen. Frankfurt. 1984. S. 105 ff .

وقد نقل هذا الكتاب أقوالا لشخصيات عديدة تشهد على جهود جوته الاجتماعية القيمة. فعن كلينجر Klinger ينقل أنه صرح بقوله في يوليو عام 1776: «جوته محبوب من قبل الجميع، إنه بركة على البلد. وقال ميرك J.H.Merk عام 1777: «جوته هو الكل في الكل، وهو الذي يوجه كل شيء، وكل الناس رضوان عنه لأنه منفعة للكثيرين ولا يضر بأحد. فمن ذا الذي يستطيع نكران إيثاره للغير؟. وقال ليزفتس J.A.Leiswitz عام 1780: «إنه يساعد الكثير من بيوت الفقراء ومن أبناء فايمار. إنه رجل حي الضمير. «وقال D.J.Veit عام 1793: «يرى الناس في جوته.. . إنسانا طيبا حسن الطوية، إنه يحظى باحترام الجميع ومحبتهم. وتسميه الفئات الوسطى: عبقري الوطن. «وقال ن. فوس. N.Voss عام 1804: «بالأمس قالت لي إحدى النساء: جوته بركة على فايمار، فهو الذي يحرك كل شيء وهو الذي يحسن لكل المحتاجين. «... الخ».

(298) ورد في الصفحة رقم 55 من مؤلف سعدي «البستان» في ترجمة آدم أولياروس والمنشور عام 1696 ضمن كتابه «مجموعة رحلات وصفية» «Colligierte Reisbeschreibungen» إن المرء يمسح على ظهر القطة، لكنه لا يمسح على ظهر الكلب.. .» وعلق أولياروس على ذلك قائلا: «الكلب نجس، أما القطة فطاهرة وكانت تحظى بحب النبي لها. إنهم (أي المسلمين) يعتقدون أن القطة ستدخل الجنة». وكان جوته قد استعار هذا الكتاب من يوم 11 مارس وحتى الأول من أبريل من عام 1815. كما أنه عاد واستعاره في مرات أخرى عديدة. (.. .).

(299) من بين الملاحظات الكثيرة التي كان جوته قد دونها أثناء تأليف «ديوان الغربي-الشرقي»، ثمة ملاحظة تقول: «هرة أبي هريرة / أولياروس، ص 81» والمقصود بهذه الملاحظة هي ترجمة أولياروس لمؤلف سعدي: «كلستان» (روضة الورد) والمنشورة عام 1654 في شليزفيج. وكان جوته قد قرأ فيها حكاية عن أحد البخلاء جاء فيها «أنه.. . لم يتكرم بكسرة خبز ولا حتى على هرة أبي هريرة»وعلق أولياروس على الحكاية قائلا: «سمي أبا هريرة لأنه كان يحب هرة ترافقه في حله وترحاله، وهو أحد صحابة (رسول الله) محمد صلعم». وكان جوته قد استعار هذا المؤلف من 8 يناير ولغاية 19 مايو من عام 1815. كما عاد واستعاره في مرات أخرى عديدة. (.. .).

(300) راجع القصائد التي تتعلق بالديوان ونشرت بعد وفاة جوته:

.AA3, 44: Paralipomenon 53 .

الحواشي

حواشي المقدمة

(*) محمد شمس الدين الملقب بحافظ الشيرازي (326 ا- 1389 م) هو خوجة شمس الدين محمد بن بهاء الدين المعروف بحافظ الشيرازي. ولد في شيراز(إيران) نحو سنة 726 هـ (1326 م) وتوفي على الأرجح سنة 792 هـ (1390 م). لا يعرف إلا القليل عن نشأته، وكل ما يذكر عنه أنه لما توفي أبوه عمل خبازا، وأنه تعلم العلوم المألوفة في عصره كالفقه واللغة والأدب، ثم حفظ القرآن المجيد وبرع في قراءته فلقب بحافظ الشيرازي، أي حافظ القرآن الكريم. وكان حافظ قد اعتزل الحياة العامة هربا من الفوضى التي مرت بها بلاده. نظم في الخمر أجمل قصائده، كما نظم في الغزل قصائد غلبت عليها الرقة والعذوبة. له ديوان شعر مليء بالقصائد التي تعرضت لمعظم ما شاع في عصره من فنون. ويدور معظم شعره على المعاني الغزلية والخمرية التي يرى فيها أكثر دارسيه اتجاها صوفيا ونظرا باطنيا ولا يرون أن تفسر على ظاهرها، خصوصا خمرياته وغزله الذي ينطوي على وصفه الخدود بالورد، والجبين بالقمر، والعينين بالنرجس، والقامة الرشيقة بشجر السرو، وكلها عند معظم الدارسين لشعره رموز عن العزة الإلهية. (المترجم)

(*2) ليس بخاف على القارئ العربي أن قيس بن الملوح قد عاش في العصر الإسلامي (المترجم) وهذا الخطأ يدل على أن المؤلفة متخصصة في الأدب الألماني لا في الأدب العربي كما تؤكد هي نفسها ذلك في مقدمة الكتاب وفي مواضع مختلفة منه.. (المراجع).

(*3) وذلك بالنسبة للعالم الغربي (المترجم).

(*4) المقصود هنا هو تأبط شرا ولا ميته التي ترجمها جوته ترجمة شعرية تنم عن تفاعل كبير معها (المترجم).

(*5) Xenien كلمة يونانية الأصل مشتقة من الفعل ekxeo أي يدفق أو يعطي بسخاء ومعناها الهدايا أو النفحات الصغيرة التي كان قدماء اليونان يقدمونها لضيوفهم بعد الولائم. أما جوته وشيلر فقد استخدماها مجازا بمعنى «النفحات المدجنة..» (المترجم)

(*6) أو الجاهلي (المترجم).

(*7) يصدق هذا الإحساس-الجريء الطائش !-بوجه خاص على المرحلة الأدبية التي مر بها جوته في شبابه المبكر، والمعروفة في تاريخ الأدب الألماني باسم «عصر العصف والدفع» فقد آمن فيها بعبقريته الخلاقة الجامحة، كما قارن نفسه ببروميثيوس سارق النار وصانع البشر، وخطط لمشروعات مسرحية كبيرة عن الإسكندر الأكبر وقيصر وبروميثيوس-الذي كتب عنه مسرحيته المشهورة المعبرة عن تلك المرحلة التي سادها الاعتقاد بأن له رسالة شعرية وإنسانية يبلغها للبشر، وبدأ مسرحية عن نبي الإسلام (صلعم) لم ينجز منها سوى المونولوج المشهور للرسول مع حوار قصير بين علي وفاطمة كما سنرى بعد قليل (المراجع).

(*8) بهذه الأبيات أهدى جوته مؤلفه «الديوان الشرقي للمؤلف الغربي» إلى المستشرق الشهير (سلفستر دي ساسي (Silvestre de Sacy، وتقتبس المؤلفة الأستاذة كاتارينا مومزن هذه الأبيات

لتهدي بها كتابها هذا إلى قرينها السيد مومه مومزن (M.M.Momme Mommsen)، الأستاذ المعروف بسعة علمه وإحاطته بأدب جوته وأعماله (المترجم).

(*9) المقصود أنها أول الكتاب بالنسبة للعرب الذين يكتبون من اليمين إلى اليسار، وآخر الكتاب بالنسبة لأبناء الغرب الذين يكتبون من اليسار إلى اليمين (المترجم).

(*10) اعتمدنا في ترجمة ما اقتبسته المؤلفة من قصائد وعبارات من «الديوان الشرقي» على الترجمة العربية لهذا الديوان التي قام بها الأستاذ الجليل الدكتور عبد الرحمن بدوي. إلا أننا خرجنا عن تلك الترجمة في العديد من الحالات التي اجتهدنا فيها غير ما اجتهده أستاذنا الفاضل. فله منا جزيل الشكر على ما أسداه من عمل سهل علينا نقل هذا الكتاب إلى العربية، كما نعتذر عن الحالات التي لم نأخذ فيها بترجمته (المترجم).

حواشي الفصل الأول

(*) يتفق معظم الرواة والمؤرخين والنقاد في تراثنا القديم على أن «السبع الطوال» أو «المعلقات السبع» التي كان ينتخبها سادة العرب من الملوك والرؤساء لتعلق على جدران الكعبة وعلى جدران قصورهم وتحفظ في خزائنهم، كان يطلق عليها كذلك اسم «المذهبات»، كما كان تعليقها ووضعها في أسمى مكان وأقدسه عندهم دليلا على افتخار العرب بها، وعنوانا على قيمتها الدينية والدنيوية. وأقدم الروايات التي تؤكد هذا ترجع إلى معاوية بن أبي سفيان وتدعمها رواية ابن الكلبي، ويتقبلها ويرددها المتأخرون ابتداء من ابن قتيبة إلى ابن عبد ربه والأصبهاني وأبي زيد القرشي وابن رشيق والتبريزي وانتهاء بابن خلدون والسيوطي والبغدادي، وربما لم يشذ عنهم بالشك في الرواية سوى أبي جعفر النحاس في شرحه للقصائد السبع المشهورة-راجع أحدث ما كتب عن هذه القضية في مقال موجز واضح للدكتور جابر عصفور عن «تعليق المعلقات»، مجلة العربي، الكويت، عدد ذي الحجة 1414 هـ-يونيو (حزيران) 1994، من ص 67- ص 71 (المراجع).

(*2) كارل لودفيج فون كنيبل (1744- 1834) حضر إلى فيمار، عاصمة الأدب الكلاسيكي الألماني في عام 1773 وعهدت إليه الأميرة آنا آمالايا بمهمة تربية الأمراء في الأسرة الحاكمة. تعرف على جوته في مدينة فرانكفورت في سنة 1774 وكان وراء دعوته للإقامة فيها منذ سنة 1775 إلى نهاية حياته-وقد توطدت بينهما أواصر الصداقة وتبادلا رسائل مهمة لها دلالتها على الحياة الأدبية في عصر الازدهار الكلاسيكي (نشرت لأول مرة سنة 1851)، كما تعاون مع صديقة الشاعر شيلر في مجلة الـ «هورين» (من 1795- 1797) ونشر فيها بعض شعره الذي لم يحقق له من الشهرة قدر ما حققته رسائله المتبادلة مع شاعري الكلاسيكية الألمانية العظيمين (جوته وشيلر) وترجماته لبروبرز ولوكريس عن اللاتينية (المراجع)

(*3) أوردت المؤلفة، إلى جانب ترجمة جوته، النص الإنجليزي الذي ترجم عنه جوته هذه الأبيات. وقد آثرنا أن نضع المتن العربي وإلى جواره الترجمة العربية للترجمة التي قام بها جوته، ذلك لتمكين القارئ العربي من الوقوف على مدى دقة ترجمته للنص العربي ومدى التأثير الذي تركته هذه الأبيات في قصيدته: «دعوني أبك، محاطا بالليل» التي ستتحدث عنها المؤلفة فيها بعد (المترجم).

(*4) تيسيرا على القارئ أوردنا خلف كل بيت من القصيدة ترجمة جوته له. كما أوردنا هنا في الهامش شرح غريب الأبيات اعتمادا على شرح الزوزني (المترجم).

1) السقط منقطع الرمل حيث يستدق من طرفه. واللوى: رمل يعوج ويتلوى، والدخول وحومل موضعان. ومعنى البيت: قفا وأعيناني على البكاء عند تذكري حبيبا فارقته ومنزلا خرجت منه بمنقطع الرمل المعوج بين هذين الموضعين.
2)توضح والمقراة: موضعان. لم يعف رسمها أي لم ينمح أثرها. يقول الشاعر: لم ينمح أثرها على الرغم من مر السنين وترادف الأمطار وهبوب الرياح عليها.
3) معنى البيت: يقولون لي لا تهلك من فرط الحزن وشدة الجزع وتجمل بالصبر وينهونني عن الجزع.
4) المهراق: المصبوب، والمعول: المعتمد والمتكل عليه. ومعنى البيت: أن برئي من دائي يكون بدمع أصبه، ثم قال: هل من معتمد ومفرغ عند رسم درس. وهذا استفهام بمعنى الإنكار.
5) الدأب: العادة. المأسل: جبل. ومعنى البيت: عادتك في حب هذه كعادتك من تينك، أي قلة حظك من وصال هذه كقلة حظك من وصالهما. قوله قبلها أي هذه التي شغفت بها الآن.
6) ضاع الطيب: انتشرت رائحته. والريا: الرائحة. ومعنى البيت: إذا قامت أم الحويرن وأم الرباب فاحت ريحة المسك منهما كنسيم الصبا إذا جاءت بعرق القرنفل ونشره.
7) الصبابة: رقة الشوق. والمحمل: حمالة السيف. ومعنى البيت: فسالت دموع عيني من فرط وجدي بهما حتى بل دمعي حمالة سيفي.
8) دارة جلجل: غدير بعينه. ومعنى البيت: رب يوم فزت فيه بوصال النساء وظفرت بعيش صالح ناعم منهن ولا يوم من تلك الأيام مثل يوم دارة جلجل. يريد أن ذلك اليوم كان أحسن الأيام وأتمها. فأفادت لا سيما التفصيل والتخصيص.
9) الكور: الرحل بأداته. ومعنى البيت أنه فضل يوم دارة جلجل ويوم عقر مطيته على سائر الأيام الصالحة التي فاز بها بحبائبه، ثم تعجب من حملهن رحل مطيته
10) الهداب ما استرسل من الأشفار من الشعر ومن أطراف الثوب. الدمقس: القز أو الأبريم. والمعنى: فجعلن يلقى بعضهن إلى بعض شواء المطية استطابة أو توسعا فيه طول نهارهن. وشبه شحمها بالقز الذي أجيد فتله وبولغ فيه.
11) الخدر: الهودج. والمعنى: ويوم دخلت هودج عنيزة قدعت علي وقالت إنك تصيرني راجلة لعقرك ظهر بعيري.
12) الغبيط: ضرب من الهوادج. وا
والمعنى: كانت هذه المرأة تقول لي في حالة إمالة الهودج إيانا قد أدبرت ظهر بعيري فانزل عن البعير.
13) المعلل: المكرر. والمعنى: فقلت للعشيقة، بعد أمرها إياي بالنزول، سيري وأرخي زمام البعير ولا تبعديني مما أنال من عناقك وشمك وتقبيلك الذي أكره أن أفارقه.
14) المحول: الصبي إذا تم له حول فهو محول. والمعنى: فرب امرأة ذات رضيع قد أتيتها ليلا فشغلتها عن ولدها الذي علقت عليه العوذة: فإذا كنت قد خدعت مثل هذه فكيف تتخلصين مني ؟ 15) شق الشيء: نصفه. والمعنى: إذا ما بكى الصبي من خلف المرضع انصرفت إليه بنصفها الأعلى فأرضعته وتحتي نصفها الأسفل لم تحوله عني.
16) الكثيب: رمل كثير. والتعذر: التشدد والالتواء. وآلت: أي حلفت. والمعنى: وقد تشددت العشيقة وساءت عشرتها على ظهر الكثيب المعروف وحلفت حلفا لم تستثن فيه أنها تهاجرني.
17) مهلا: رفقا. أزمعت: وطنت. والمعنى: يا فاطمة دعي بعض هذا التدلل وإن كنت قد وطنت

نفسك على هجري فأجملي الهجران.
18) الثياب في هذا البيت بمعنى القلب. ومعنى البيت: إن ساءك خلق من أخلاقي وكرهت خصلة من خصالي فردي علي قلبي أفارقك.
(*5) في مطلع القصيدة الجاهلية (المترجم).
(*6) مريانه هي المرأة التي هام بها جوته حبا وألهمته أجمل قصائد الحب في الشعر الألماني. والواقع أنه لا يعرف الكثير عن طفولة مريانه ولا عن تاريخ ولادتها. وكل ما يمكن قوله عن طفولتها ومرحلة صباها هو أنها بدأت حياتها راقصة للباليه، وأن يوهان ياكوب فيلمر (Johan Jacob Willemer) صديق جوته، كان قد رعاها ثم تزوجها عام 1814. تعرف جوته عليها في نفس العام في دار زوجها وصديقه يوهان فيلمر في فرانكفورت فأحبها وبادلته الحب. وحاولا أن يكتما حبهما الذي لم يبق فيه أمل بعد زواجها، إلا أن حرارته ما كان يمكن أخفاها فشاع خبره بين الناس. وقد خلد جوته ذكرى مريانه في قصائد كثيرة ضمنها «كتاب زليخا» في الديوان الشرقي حيث يستعير لمريانه اسم زليخا، زوجة فرعون مصر، التي هامت غراما بيوسف. توفيت مريانه في السادس من ديسمبر من عام 1860 في فرانكفورت. (المترجم)
(*7) تجري هذه القصيدة على الإيقاعات الحرة، شأنها شأن قصيدتي «كتاب مطالعة» و «عزاء سيئ» من كتاب العشق (عشق نامه) ثالث كتب الديوان الشرقي، وتسري في القصائد الثلاث نفس النغمة
الحزينة والحسرة على الحب الضائع، حب جوته لماريانه أو حاتم لزليخا. والبيت العاشر يحيل إلى النشيد الأول، البيت 348 وما بعده في إلياذة هوميروس، والحادي عشر إلى تاريخ هيرودوت، الكتاب السابع، 43- حيث تروي قصة الإسكندر مع قائده ورفيق صباه وأخيه في الرضاعة وهو كليتوس الذي طعنه الإسكندر بحربته طعنة قاتلة على أثر خلاف حاد في الرأي نشب بينهما. وقد ذكر جوته هذه الواقعة بالتفصيل في فقرة بعنوان «تأثير مضاد» وردت ضمن تعليقاته وبحوثه التي ألحقها بالديوان الشرقي، وذلك أثناء حديثه عن تمسك شعراء الشرق بحريتهم وشخصيتهم على الرغم من كونهم شعراء بلاط يعيشون من مدح ملوك طغاة وحكام، جبابرة.. أما عن اخضرار التراب علامة التحول وتجدد الحياة-وقد اشتق جوته الفعل من الصفة على غير القاعدة-فقد ورد اللفظ والمعنى في البيتين العشرين والسابع والعشرين من قصيدة «الحياة الكلية» في كتاب المغني أول كتب الديوان الشرقي، والفارق هنا أن التراب يخضر من دموع العاشق لا من المطر... ويلاحظ أن القصيدة لم تنشر إلا بعد وفاة جوته مع قصائد أخرى لم يضمها الديوان في الطبعتين اللتين أشرف عليهما بنفسه في سنتي 1819, 1827. (المراجع)
(*8) الأثافي هي حجارة توضع القدر عليها. الأسفع: الأسود.
(*9) المقصود بهذا النهير هو النؤي الذي يرد في أحد أبيات زهير بن أبي سلمى حيث يقول: أثافي سفعا في معرس مرجل ونؤيا كجذم الحوض لم يتثلم (المترجم)
(*10) يرد هذا البيت الأول في ترجمة هارتمان على النحو التالي: «قفا ودعونا نبك من ذكرى حبيبتنا ومن رؤية خيمتها هناك بمنقطع الرمل المعوج بين الدخول فحومل» (المترجم)
(*11) أو بمنقطع الرمل المعوج حسب ترجمة هارتمان. نعيد إلى ذهن القارئ ما سبق أن قلناه في معرض شرح هذا البيت أن السقط هو منقطع الرمل حيث يستدق من طرفه وأن اللوى هو رمل يعوج ويلتوي. ولا شك أن القارئ قد انتبه إلى تقارب، بل ربما إلى تطابق ترجمة هارتمان النثرية لهذا البيت وللأبيات الأخرى اللاحقة مع ترجمة جوته الشعرية له وشرح الزوزني لهذه القصيدة

وللقصائد الأخرى من المعلقات. والواقع أن هذا التطابق ليس بالأمر الغريب، فكلا المترجمين، جونز وهارتمان، قدما ترجمة نثرية للمعلقات تتطابق حرفيا تقريبا مع شرح الزوزني. وينطبق هذا الأمر على ترجمة جوته الشعرية لبعض أبيات معلقة امرئ القيس، إذ تقيد تقيدا دقيقا بترجمة جونز الإنجليزية، ومن ثم اقتربت تعابيره اقترابا شديدا من شرح الزوزني لها (المترجم).

(*12) سلا: أي زال. والعماية: العمى. وزعم أكثر الأتمة أن في البيت قلبا تقديره تسلت الرجال عن عمايات الصبا، أي خرجوا من ظلماته (المترجم).

(*13) أو بصورة أدق، استلهمه من الترجمة التي قام بها هارتمان لهذا البيت: «إن الدموع فقط.. . هي التي تخفف من كربى (المترجم).

1) تفسير البيت هنا كتفسيره في قصيدة امرئ القيس التي سبق الحديث عنها، والتجلد هو الصبر (المترجم).

2) الحدج: مركب من مراكب النساء والجمع: حدوج. والمالكية منسوبة إلى بني مالك قبيلة من كلاب. والخلايا جمع خلية وهي السفينة العظيمة. والنواصف جمع ناصفة، وهي أماكن تتسع من نواحي الأودية مثال السكك وغيرها. ودد اسم واد، ومعنى البيت: كأن مراكب العشيقة المالكية غدوة فراقها بنواحي وادي دد سفن عظام (المترجم)

3) عدولي: قبيلة من أهل البحرين، ابن يامن: رجل من أهلها. والجور: العدول عن الطريق. والطور: التارة. ومعنى البيت: هذه السفن التي تشبهها هذه الإبل من هذه القبيلة أو من هذا الرجل، والملاح يجري بها مرة على استواء واهتداء، وتارة يعدل بها فيحيلها عن سنن الاستواء، ليختصر المسافة (المترجم)

(*14) نعيد إلى ذهن القارئ ما سبق أن قلناه من أن جوته لم يتأثر طبعا بالنص العربي الأصلي، ولكن بالنص المترجم. وكان هارتمان قد تصرف في النص بعض الشيء عند النقل فترجم عبارة «وتجلد» إلى «وكن رجلا»، ومن ثم استعار جوته هذا التعبير وليس «وتجلد». وفي هذا بطبيعة الحال تأكيد على رأي المؤلفة من أن العبرة ليست في توافق مفردات وصور جوته مع النص العربي الأصلي، بل في توافقها مع النص الوارد في الترجمة الألمانية. وانطلاقا من هذا المنظور فلا ريب في أن هناك توافقا وتطابقا تامين (المترجم).

(*15) منذ قراءته المبكرة للمعلقات (المترجم).

1) الإيذان: الإعلام، والبين: الفراق، والثواء: الإقامة. ومعنى البيت: أعلمتنا أسماء بعزمها على فراقا، ثم يقول: رب مقيم يمل إقامته ولم تكن أسماء منهم، يريد أنها وإن طالت إقامتها فلم أملها (المترجم).

2) العهد: اللقاء، ومعنى البيت: عزمت على فراقنا بعد أن لقيتها ببرقة شماء وخلصاء التي هي أقرب ديارها إلينا (المترجم).

3، 4) هذه كلها مواضع عهد بها. ومعنى البيت: أنها قد عزمت على مفارقتنا بعد طول العهد (المترجم).

5) ألا حارة من قولهم حار الشيء أي رجع. والدله: ذهاب العقل. ومعنى البيت: لا أرى في هذه المواضع من عهدت فيها، يريد أسماء، فأنا أبكي اليوم ذاهب العقل وأي شيء رد البكاء على صاحبه ؟ (المترجم).

6) الثوي: المقيم. والنجاء: الإسراع في السير. ومعنى البيت: لكني أستعين على إمضاء همي وإنفاذها وقضاء أمري، إذا أسرع المقيم في السير لمعظم الخطب وفظاعة الخوف (المترجم).

(*16) ولا وجود لها، بهذه الصيغة، في اللغة الألمانية (المترجم).
(*17) Hermann August Korff واحد من مؤرخي الأدب الألماني ولد في Bremen عام 1882 وتوفي عام 1963. عمل أستاذا للأدب في العديد من الجامعات الألمانية. من أشهر مؤلفاته: «روح عمر جوته» (أربعة أجزاء)» و «قصائد الحب في الديوان الشرقي» (المترجم)
(*18) Hans Yoachim Weitz واحد من الكتاب المختصين في أدب جوته. ولد في برلين عام 1904 وحصل على الدكتوراه الفخرية من جامعة فريبورج عام 1967. من أشهر مؤلفاته: «ما قاله جوته عن الألمان» (1949) (Goethe Ueber die Deutschen) و «الديوان الشرقي» لجوته، 1951 (المترجم.)
(*19) تقصد المؤلفة الأبيات التالية من قصيدة جوته التي ترجمها صديقنا الدكتور عبد الغفار مكاوي، في مؤلفه الصادر عن دار المعارف القاهرة عام 1989، ضمن سلسلة اقرأ والموسوم «النور والفراشة» ، على النحو التالي: لا تدعني هكذا لليل وحدي، للكدر،
يا أعز الناس عندي،
شمعتي أنت ونجمي
آه يا وجه القمر.
فهذه الأبيات شبيهة بقول حافظ الشيرازي: «وجهك الذي يشبه القمر، أيها الحبيب هو ربيع الجمال»، وقوله في مكان آخر من ديوانه: ما دام لا يضيء نجم في ليل الفراق، فتعال إلى الشرفة وأضئ الليل بوجهك الذي يشبه القمر» (المترجم).
(*20) هو عبد الرحمن جامي آخر عظام الشعراء الفرس، عاش من عام 1414، حتى عام 1492 (المترجم).
(*21) كتب جوته عنوان القصيدة «هجرة» بنطقها العربي ورسمها الفرنسي صم Hegire وكان الشاعر قد نظم هذه القصيدة إبان الحروب النابليونية وما جلبته على أوروبا من هزات سياسية وعسكرية عمت النرويج وروسيا في الشمال وإسبانيا والبرتغال في الغرب ومصر وإيطاليا في الجنوب، وأسفرت عن الإطاحة بعروش سويسرا والنمسا وإسبانيا والبرتغال والدانمارك وبروسيا وباقي الدويلات الألمانية. ويتبرم الشاعر بهذه الهزات ويفضل الارتحال إلى عالم البدو والصحراء (المترجم).
(*22) ننبه بشأن النبي الخضر إلى أن كتب قصص الأنبياء تذكر عنه أنه كان على عهد ذي القرنين وأنه كان «في مقدمته أيام مسير في البلاد، وأنه بلغ مع ذي القرنين «نهر الحياة» وشرب من ماء، وهو لا يعلم به، ولا يعلم ذو القرنين ومن معه محلته، فخلد ...» (عرائس المجالس للثعالبي، ص 224). وفي نفس هذه الصفحة يسمي الثعالبي هذا النهر «عين الحياة» أيضا، إذ يقول عن الخضر: «إنه كان على مقدمة ذي القرنين.. . فشرب من ماء عين الحياة» (المترجم).
(*23) حدود الشباب «استعارة قصد بها الشاعر العصور التي يكون فيها الفكر البشري خاليا من التعقيد والسفسطة ويتسم بالبساطة والعفوية (المترجم).
(*24) تعزف المؤلفة هنا تنويعات على الكلمة الأصلية التي استخدمها جوته في قصيدة الهجرة عندما وصف الكلمة بأنها شديدة الأهمية So Wichtig-فتورد اشتقاقات منها تفيد نفس المعنى مثل ذات وزن كبير gewichtig وذات شأن gewicht besitzen ولهذا لزم التنويه (المراجع).
(*25) الوني: الفتور (المترجم).
(*26) القيل: الملك دون الملك الأعظم. القطين: الخدم. ومعنى البيت: كيف تشاء يا عمرو بن هند أن نكون خدما لمن وليتموهم أمرنا من الملوك (المترجم).

(*27) يقول الشاعر: ورثت مجد مهلهل ومجد الرجل الذي هو خير منه وهو زهير(المترجم).
(*28) ذو البرة: رجل من بني تغلب سمي به لشعر على أنفه يستدير كالحلقة (المترجم).
(*29) قصد جوته بهذه القصيدة أن يرد على الأسئلة السخيفة التي وجهها إليه البعض متسائلين عن الينبوع الذي تنهل منه شاعريته المتجددة في سنه المتقدمة، وفي المقطع الأول يعيد الشاعر فحوى هذه الأسئلة، أما المقاطع التالية فيضمنها رده إذ يقول إن هذا الشعر هو تجديد أسبغته عليه رحلة قام بها إلى عالم البدو العرب (المترجم).
(*30) أو كتاب السخط والتبرم والضيق. والعنوان يدل بنفسه على معاناة جوته-كأي عبقري سواه- من حقد الخصوم وصغارهم، فما أكثر ما تعرض للاتهام بالغرور والتكبر، والتهتك في حياته الخاصة وفي أدبه، والخنوع للأمراء والنبلاء، وضعف الحس الوطني والديني، وضحالة البحوث العلمية.. . إلى آخر هذه الاتهامات والافتراءات الني كانت تلجئه في أكثر الأحيان إلى الصمت والعكوف على عمله، وتدفعه في أحيان أخرى إلى صب جام غضبه وسخريته اللاذعة على رؤوس مهاجميه. والمقطع الأول من القصيدة سجل عينة من سخفهم في التساؤل والاستغراب من تأليفه لأشعار الديوان الشرقي مع أنه شاعر غربي، ومن رده عليهم أنه لم يضل ولم يضع نفسه في عالم الشرق، وإنما جدد فيه شباب شاعريته واقتحم آفاقا جديدة. وقد كان من الطبيعي أن يأتي الرد في الديوان، وفي هذا الكتاب نفسه كما في قصيدة «طمأنينة المتجول»، لاسيما إذا تذكرنا أن توأم روحه الشرقي-وهو حافظ الشيرازي-كثيرا ما تعرض مثله لصغائر الصغار... (المراجع)
(*31) الذبالة: الفتيل (المترجم).
(*32) أي السراب في الافق (المترجم).
(*33) أي المعلقات (المترجم).
1)الجزور: الناقة تشترى للذبح. الأيسار: جمع يسر وهو صاحب الميسر. والمغالق: سهام الميسر. ومعنى البيت: ورب جزور أصحاب ميسر كانت تصلح لتقامر الأيسار عليها، دعوت ندمائي لنحرها بسهام متشابهة. قال الأئمة: يفتخر بنحره إياها من صلب ماله لا من كسب قماره.- والأبيات التي بعده تدل عليه، وإنما أراد السهام ليقرع بها بين إبله أيها ينحر للندماء (المترجم)
2) العاقر: التي لا تلد. المطفل: التي معها ولدها. ومعنى البيت: أدعو بالقداح لنحر ناقة عاقر أو ناقة تبذل لحومها لجميع الجيران، أي إنما أطلب القداح لأنحر مثل هاتين، وذكر العاقر لأنها أسمن وذكر المطفل لأنها أنفس (المترجم).
3) الجنيب: الغريب. تبالة: واد مخصب من أودية اليمن. والهضم: المطمئن من الأرض. ومعنى البيت: فالأضياف والجيران والغرباء عندي كأنهم نازلون هذا الوادي في حال كثرة نبات أماكنه المطمئنة. شبه ضيفه وجاره في الخصب والسعة بنازل هذا الوادي أيام الربيع (المترجم).
4) تأوي: تنضم. الأطناب: حبال الخيام. الرذية الناقة المتروكة لهزالها، وأراد الشاعر هنا: الأرامل والأيتام. القالص: المرتفع. الأهدام: الثوب الخلق. ومعنى البيت هنا أن حبال خيمته يأوي إليها الفقراء والأرامل لأنه يطعمهم (المترجم)
5) التكليل: أي نضد اللحم بعضه على بعض. تناوحت: قابل بعضها بعضا وذلك في الشتاء: الخلج: جمع خليج وهر نهر صغير يخلج من نهر كبير أو بحر. ومعنى البيت: أنهم يطعمون الطعام في الشتاء ووقت الجهد (المترجم).
6) السمح: السهل الأخلاق. كسوب رغائب: يغنمها من أعدائه. الندى: الجود. ومعنى البيت: يفعل ما سبق ذكره تفضلا، ولم يزل منا كريم يعين أصحابه على الكرم.

7) الكر: العطف. المطاف: الخائف المذعور. المجنب: الذي في يده الانجاء. السيد: الذئب. الغضا: شجر ذئابه من أخبث الذئاب. نبهته: هيجته. المتورد الذي يطلب أن يرد الماء. ومعنى البيت: اعطف في إغاثة الخائف المذعور راكبا فرسا يسرع في عدوه إسراع ذئب يسكن فيها بين الغضا إذا نبهته وهو يريد الماء. (المترجم).

1) الضوضاء: الجلبة والصياح، وإجماع الأمر: عقد القلب وتوطين النفس عليه. ومعنى البيت: أطبقوا على أمرهم من قتالنا عشاء فلما أصبحوا جلبوا وصاحوا. (المترجم).

2) معنى البيت: اختلطت أصوات الداعين والمجيبين والخيل والإبل، يريد بذلك تجمعهم وتأهبهم (المترجم).

1) الرداع: موضع، أجش: له صوت، مهضم: أي مكسر. ومعنى البيت: كأنما بركت هذه الناقة، وقت بروكها على جنب الرداع، على قصب مكسر له صوت، شبه أنينها من كلالها بصوت القصب المكسر عند بروكها عليه.

2) الترجيع: ترديد الصوت وتغريده، الظئر: التي لها ولد. والربع من ولد الإبل: وما ولد في أول النتاج. والردي: الأهلك. ومعنى البيت: إذا طربت في صوتي ورددت نغمتها حسب صوتها أصوات نوق تصح عند جؤارها. شبه صوتها بصرتهن في التخزين، ويجوز أن يكون الأظار النساء، والربع مستعار لولد الإنسان، فشبه صوتها في التخزين بأصوات النوادب والنوائح على صبي هالك. (المترجم).

3) الوجد: الحزن، والسقب بمنزلة الصبي، والترجيع: ترديد الصوت: ومعنى البيت: فما حزنت حزنا مثل حزني ناقة أضلت ولدها فرددت صوتها مع توجعها في طلبها (المترجم).

(*34) المقصود هاهنا كليب، أخو المهلهل وعم ليلى بنت المهلهل والدة عمرو بن كلثوم. وكما هو معروف لدى القارئ فقد كان قتل كليب للناقة هو السبب في اندلاع حرب البسوس التي دارت رحاها بين بكر وتغلب أربعين عاما (المترجم).

(*35) تصرف هارتمان في ترجمة أبيات عنترة وطرفة وعمرو بن كلثوم، فنقل بيت عنترة إلى الألمانية على النحو التالي: «تتنهد (Seufzt) ناقتي من شدة كلالها بصوت يشبه الصوت الذي يبعث القصيب عند بروكها عليه». أما عبارة (رجعت) الواردة في بيتي طرفة وعمرو بن كلثوم فقد ترجمها إلى-Jam memd، أي بصوت باك شاك.. (المترجم).

(*36) الكلمة التي استخدمها جوته هي Einbildung، وهي تعني في الألمانية، من ناحية، الخيال والخيالة، أي ما تشبه للمرء في اليقظة والحلم من صور، ومن ناحية أخرى، الخيلاء، أي التكبر والإعجاب بالنفس. ومن هنا فإنها شبيهة بمادة (خ ي ل) العربية التي اشتقت منها الكلمتان خيال وخيلاء (المترجم)

(*37) يقول الشاعر: إني أترك الأمكنة، إذا رأيت فيها ما يكره، إلا أن يدرك نفسي الموت فلا يمكنها البراح. وتحرير المعنى: أني لا أترك الأماكن، أجتويها وأقليها، إلى أن أموت (المترجم).

1) عفت: درست، تأبد: توحش، المحل: حيث يحل القوم من الدار. والمقام: حيث طال مكثهم فيه. منى: موضع. الغول والرجام: جبلان. ومعنى البيت: عفت ديار الأحباب وانمحت منازلهم وتوحشت الديار الغولية والديار الرجامية منها لارتحال قطانها واحتمال سكانها (المترجم).

2) الصم: الصخور. الخوالد: البواقي. وقوله «كيف سؤالنا» من باب التعجب. ومعنى البيت: وقفت أسأل الطلول عن سكانها، ثم قال: كيف نسأل ما لا يفهم ؟ وقوله «ما يبين كلاهما»أي: ليس لها كلام فيتبين (المترجم).

3) عريت: خلت من أهلها. فهذا تمثيل، كأنه جعل سكانها بمنزلة اللباس لها. أبكروا: ارتحلوا منها بكرة. غودر: ترك. النؤي: الحاجز حول الخباء، لئلا يصل السيل إليه. الثمام: نبت يجعل حول الخباء أيضا ليمنع السيل، ويقي الحر. ومعنى البيت: خلت الطلول من سكانها، بعد أن كان جميعهم بها، فساروا بكرة وتركوا النؤى والثمام.
4) الظعن: البعير الذي عليه هودج وفيه امرأة. وتكنسوا: فيصير بينها وبين ساق الشجرة مدخل تستطل به. قطين: الجماعة. الصرير: صوت الباب والرحل وغير ذلك.
5) المحفوف: الهودج قد حف بالثياب. عصية: خشبه. الزوج: النمط الواحد. الكلة: الستر الرقيق. القرام: ثوب يجعل فوق الفراش، وهو ما يغطى به. ومعنى البيت: الهوادج محفوفة بالثياب فعيدانها تحت ظلال ثيابها (المترجم).
(6)حفزت: دفعت واستحثت في السير. زايلها السراب: دفعها سراب إلى سراب. بيشة: موضع. الأثل: شجر يشبه الطرفاء. الرضام: صخور عظام. ومعنى البيت: دفعت الظعن لتجد في السير وفارقها قطع السراب، أي لاحت خلال قطع السراب ولمعت فكان الظعن منعطفات وادي بيشة أثلها وحجارتها العظام.
7) نوار: اسم امرأة يشبب بها. النأي: البعد. أسبابها: السبب هو الحبل ومعنى البيت: يخاطب الشاعر نفسه: أي شيء تتذكرين من نوار، وقد تقطع جديد وصلها وقديمه (المترجم).
(*38) ما بين معقوفتين من كلام المترجم.
(*39) راجع شرح هذه الأبيات في الصفحة (77) من هذا الكتاب (المترجم).
(1)معنى البيت: قفي مطيتك أيتها الحبيبة المفارقة نخبرك بما قاسينا بعدك وتخبرينا بما لاقيت.
2) الصرم: القطيعة. والوشك: السرعة. ومعنى البيت: قفي مطيتك نسألك هل أحدثت قطيعة لسرعة الفراق أم هل خنت حبيبك الذي تؤمن خيانته.
3) الحمول: جمع حامل، يريد إبلها. ومعنى الجيت: تذكرت العشق والهوى لما رأيت حمول إبلها سيقت عشيا.
4) لا حاجة لشرح هذا البيت هاهنا، إذ سبق لنا أن شرحناه في صفحات سابقة من هذا الكتاب (المترجم).
1) معنى البيت: لقد شفى نفسي وأذهب سقمها قول الفوارس لي: ويك يا عنترة أقدم نحو العدو واحمل عليه، يريد أن تعويل أصحابه عليه والتجاءهم إليه شفى نفسه ونفى غمه (المترجم).
2) ذلل: جمع ذلول. والذلول من الإبل الذي هو ضد الصعب. الركاب: الإبل. المشايعة: المعاونة. الحفز: الدفع. ومعنى البيت: نذل إبلي لإرادتي حيث وجهتها من البلاد، ولا يعزب عني عقلي، وأمضي ما يقتضيه عقلي بأمر محكم. ولا ريب في أن الصيغة العربية الأصلية لهذا البيت لا توحي بأنه قد أثر على المقطع الأول من قصيدة جوته. إلا أننا نقف على هذا التأثير متى ما قارنا ترجمته الألمانية بقصيدة جوته. فهارتمان كان قد تصرف بالبيت فترجمه على النحو التالي: «تذل إبلي لإرادتي في كل حين أروم فيه أن تومض في فؤادي شعلة جديدة، وفي كل حين أروم فيه أن أدفعه (أي فؤادي) لأمر جريء جسور». وكما سبق أن أكدت المؤلفة في موضع آخر، فالعبرة لا تكمن في تطابق مفردات جوته وصوره مع المتن العربي، وإنما تطابقها مع المفردات والصور الواردة في الترجمة الألمانية التي كان جوته يقرؤها (المترجم).
(*40) نود أن ننبه القارئ إلى أننا قد تصرفنا في ترجمة البيتين بعض الشيء. ولربما سأل القارئ عن سبب اهتمام المؤلفة بالبيتين كل هذا الاهتمام، إلا أننا نرى أن البيتين جديران بالتمعن حقا،

فمن أين استوحى جوته هذه الصورة وهو الألماني الذي لم يعرف حياة البادية ولا حياة الخيام، ولم يشاهد طيلة حياته ظبية أفزعتها خيام القوم فآثرت الهروب ؟ (المترجم)

(*41) من أول وأهم الدارسين والمحققين للديوان الشرقي والمتبعين لظروف نشأته في صورته المبكرة، ولمضمونه الديني والشعري وتأثيره على عصره وأوجه استقباله من جانب الحياة الأدبية- نشر الديوان نشرة محققة سنة 1888 في المجلد السادس من طبعة فيمار لأعمال جوته، ثم أعاد نشره وتحقيقه في الطبعة التذكارية، المجلد الخامس، 1905، وبعد ذلك ضمن الطبعة العالمية لمؤلفات جوته، المجلد الخامس، 1937- كما كان له الفضل في نشر ثمان وعشرين صفحة من قصائد الديوان بخط جوته في سنة 1911 وطبعتها جمعية جوته في فيمار، فضلا عن دراسات عديدة عن الديوان الشرقي (المراجع).

1) أم أوفى: كنية الحبيبة. الدمنة: ما اسود من آثار الدار بالبعر والرماد وغيرهما. حومانة الدراج والمتثلم: موضعان. ومعنى البيت: أمن منازل الحبيبة المكناة أم أوفى دمنة لا تجيب سؤالها بهذين الموضعين، وأخرج الكلام في معرض الشك ليدل بذلك على أنه لبعد عهده بالدمنة وفرط تغيرها لم يعرفها معرفة قطع وتحقيق (المترجم).

2) الرقمتان: موضعان. شبه رسوم دارها بوشم في المعصم (المترجم).

3) العين: بقر واسعة العين. الآرام: الظبي الأبيض خالص البياض. خلفة: أي يخلف بعضها بعضا. الأطلاء: جمع الطلا وهو ولد الظبية. ومعنى البيت: بهذه الدار بقر وحشي واسعات العيون يمشين بها خالفات بعضها بعضا وأولادها ينهضن من مرابضها لترضعها أمهاتها. (المترجم).

4) الحجة: السنة. واللأي: الجهد والمشقة. ومعنى البيت: وقفت بدار أم أوفى بعد مضي عشرين سنة من رحيلها وعرفت دارها بعد التوهم بمقاساة جهد ومشقة (المترجم)

5) الأثافي: حجارة توضع القدر عليها. الأسفع: الأسود وهو المكان الذي تنصب فيه القدر. النؤي: نهر يحفر حول البيت ليجري فيه الماء الذي ينصب من البيت عند المطر. الجذم: الأصيل. الجد: البئر القريبة في الكلأ. ومعنى البيت: عرفت حجارة سوداء تنصب عليها القدر وعرفت نهيرا كان حول الخيمة، يريد أن هذه الأشياء دلته على أنها منزل أم أوفى. (المترجم).

6) الزرق: شدة الصفاء. الجمام: الماء. ووضع العصي: كناية عن الإقامة لأن المسافرين إذا أقاموا وضعوا عصيهم. ومعنى البيت: فلما وردت هؤلاء الظعائن الماء عزمن على الإقامة كالحاضر المبتني الخيمة. (المترجم)

1) عفت: درست. المحل: حيت يحل القوم من الدار. المقام: حيث طال مكثهم فيه. منى: موضع. الغول والرجام بنفس الحمى. ومعنى البيت: درست ديار الأحباب وانمحت منازلهم، ما كان منها للحلول دون الإقامة وما كان منها للإقامة، وهذه الديار كانت بالموضع المسمى بمنى وقد توحشت لارتحال قطانها (المترجم).

2) سارية: سحابة تجيء ليلا. غاد: يجيء بالغداة. مدجن: إلباس الغيم آفاق السماء. إرزامها: أي لكل واحدة منها صوت شديد.

3) فعلا: أي ارتفع وزاد. الأيهقان: ضرب من النبت وهو الجرجير البري. وأطفلت: أي صارت ذات أطفال. الجهلتان: جانبا الوادي (المترجم).

4) العين: البقر. ساكنة: مطمئنة. أطلاؤها: أولادها. العوذ: الحديثات النتاج. «تأجل: تصير آجالا، الواحد آجل، وهو القطيع من الظباء والبقر والشاة. البهام: جمع بهمة وهو من أولاد الضأن خاصة. ومعنى البيت: والبقر الواسعات العيون قد سكنت وأقامت على أولادها ترضعها

حال كونها حديثات النتاج وأولادها تصير قطيعا في تلك الصحراء.
5)تكنسوا: دخلوا في الهودج. القطن: جمع قطين وهم الجماعة. ومعنى البيت: دعتك إلى الاشتياق نساء القبيلة حين دخلت الهوادج.
6) المحفوف: الهودج قد حف بالثياب. عصيه: خشبه. الكلة: الستر الرقيق. القرام: ثوب يجعل فوق الفراش، تحت الرجل والمرأة. ومعنى البيت: الهوادج محفوفة بالثياب فعيدانها تحت ظلال ثيابها. (المترجم)

(*42) أي بيت طرفه: وفي الحي أحوى ينفض المرد شادن مظاهر سمطي لؤلؤ وزبرجد.

(*43) راجع ما قلناه بشأن هذا في الصفحة (17) المترجم.

(*44) شاعر لاتيني ولد عام 65 ق. م، في مدينة Venosa الإيطالية وتوفي عام 8 قبل الميلاد. ألف الكثير من القصائد الساخرة وقصائد أخرى أخلاقية تعليمية وكذلك مؤلفه الشهير عن «فن الشعر» الذي ترجمه إلى العربية ومهد له بمقدمة مهمة المرحوم الدكتور لويس عوض (المترجم). وقد وردت العبارة الأصلية باللاتينية:

«.ut omnis votiva pateat veluti descripta kabella vita senis.»

(*45) الهتر هو ذهاب العقل عند الكبر (المترجم).

(*46) ترجم هارتمان في الصفحة115 من مؤلفه السابق الذكر بيت زهير على النحو التالي: «لن يكتسب الشيخ الحلم أبدا بعد سفاهة، أما إذا تصرف الفتى تصرفا أحمق، فيمكن أن يكتسب الحكمة» (المترجم).

(*47) هذه المقطوعة من ترجمة الدكتور عبد الغفار مكاوي وقد استقيناها فه شاكرين مع تغيير طفيف. راجع مؤلفه السابق الذكر: «النور والفراشة»، ص 35 (المترجم).

(*48) ماعدا بعض التغيير الطفيف الذي حتمه شرح المؤلفة التالي: فإن المقطوعة من ترجمة د. عبد الغفار مكاوي، مصدر سابق، ص 36 (المترجم).

(*49) من ترجمة د. عبد الغفار مكاوي، مصدر سابق، ص 36 (المترجم).

(*50) في ترجمته الألمانية التي قرأها جوته لدى هارتمان (المترجم).

(*51) وزن شعري يوناني قديم يصفه د. لويس عوض بأنه مقلوب الخبب. راجع: لويس عوض، نصوص النقد الأدبي اليوناني، الجزء الأول، دار المعارف بمصر، القاهرة 1965، ص 431 (المترجم).

(*52) اضطررنا أن نضيف هنا عبارات لم يشتمل عليها النص الأصلي من الكتاب، رغبة منا في أن يتعمق لدى القارئ ما ترمي المؤلفة إلى توضيحه (المترجم).

(*53) الملك لير شخصية أسطورية كانت محور مسرحية شكسبير الشهيرة المسماة: «الملك لير». وكان شكسبير قد أسبغ على هذه الشخصية سمات السفه وانعدام الحكمة. الأمر الذي تسبب في أن تتآمر عليه بناته وتسلبه الملك فيعيش طريدا معدما لا يتعلم من دروس الماضي وعبره (المترجم).

(*54) من ترجمة د. عبد الغفار مكاوي: النور والفراشة، مصدر سابق ص: 37 (المترجم).

(*55) الترجمة مستقاة من: د. عبد الغفار مكاوي، مصدر سابق، ص 37- 38، مع تغيير طفيف (المترجم

(*56) ترجمة د. عبد الغفار مكاوي، مصدر سابق، ص 38 (المترجم).

(*57) ترجمة د. عبد الغفار مكاوي، مصدر سابق، ص 38 (المترجم

(*58) لربما أراد هارتمان أن ينوه هاهنا بما يروى من أن المغيرة بن شعبة قد قال للبيد: «أنشدني

ما قلته في الإسلام». فكتب لبيد سورة البقرة في صحيفة ثم قال: «أبدلني الله هذا في الإسلام مكان الشعر» (المترجم).

(*59) Philipp Neri أحد رجال الكنيسة الكاثوليكية، ولد في فلورانسا عام 1515 وتوفي عام 1595 (المترجم.)

(*60) هذه العبارة تعود في الأصل إلى المتصوف واللاهوتي الفرنسي برنارد فون كليرفو Bernard (clairvaux (von، المولود عام 1091 في Dijon بفرنسا والمتوفى في كليرفو عام 1153. وتجدر الإشارة إلى أن برنارد هذا كان المحرض الأول على الحرب الصليبية الثانية (المترجم).

(*61) يقول زهير: أعلم ما مضى في الأمس، وما أنا فيه اليوم، لأنه شيء قد رأيته، فأما ما في غد، فلا علم لي به لأني أعمى القلب بشأن ما هو متوقع (المترجم).

(*62) ترجمة د. عبد الغفار مكاوي، مصدر سابق، ص 38 (المترجم).

(*63) Thomas Carlyle أديب إنجليزي ولد عام 1795 وتوفي في لندن 1881. كان من أشهر دعاة المثالية الألمانية في إنجلترا. ومترجم العديد من المؤلفات الألمانية إلى الإنجليزية-من أشهر كتبه «الأبطال وعبادة البطل» (1841) و «العمل لا اليأس». وقد توثقت العلاقة بينه وبين جوته الذي تراسل معه وأشاد به في أحاديثه المشهورة مع أكرمان (المترجم والمراجع

(*64) Francois de Maucroix أديب فرنسي ولد عام 1619 وتوفي عام 1709 (المترجم).

(*65) هي علم الأشكال الكلية والدينامية، وبخاصة الأشكال العضوية الحية وتطورها، ويرجع الفضل لجوته في إطلاق هذا المفهوم على العلم الذي يدرس تكون الأشكال العضوية في النبات والحيوان والتحولات التي تطرأ عليها. وقد عرفت النظرية التي يقوم عليها هذا العلم منذ أواخر العصور الوسطى الأوروبية، لاسيما غد بارا سيلزوس (1493- 1541) الذي مهد لها بالنظر إلى العمليات الحيوية نظرة وظيفية ودينامية كلية، وربطها بفلسفته الروحية والصوفية الشاملة. والواقع أن جوته لم يقتصر في تطبيق نظريته «المورفولوجية» على الكائنات الطبيعية الحية، بل توسع فيها وطبقها على الأشكال العقلية والحضارية، مما أثر في بعض فلاسفة التاريخ والحضارة والاجتماع المعاصرين مثل اشبنجلر (1880-1936) الذي وصف بحوثه في فلسفة الحضارة والتاريخ بأنها «مورفولوجيا التاريخ العالمي». وفروبينيوس (1873- 1938) عالم الإثنولوجيا وفيلسوف الحضارة الذي أسس معهدا لدراسة «مورفولوجيا» الحضارة، أي تكويناتها وأشكالها العضوية الحية المستقلة التي تمر-في رأيه-بنفس الأدوار والمراحل التي تمر بها الكائنات الطبيعية الحية من نبات وحيوان وإنسان.. . (المراجع).

(*66) هو بطل روايته المبكرة أحزان أو «آلام فيرتر» التي سطع معها مجده الأدبي وشهرته العالمية، ولها ترجمة رائعة-عن الفرنسية-للمرحوم «أمير النثر» الأستاذ أحمد حسن الزيات، مع مقدمة لطه حسين (المراجع).

(*67) لا شك أن جوته قد تأثر في هذا الزعم الغريب بآراء بعض المستشرقين الذين قرأ لهم أو رجع إليهم (ومنهم هارتمان في كتابه المذكور على الصفحات السابقة) مع أن علمه بالشعر العربي قبل الإسلام أو بعده لا يسمح له بإطلاقه، كما أنه يظل أمرا مستغربا من رجل حكيم مثله-وغني عن الذكر أن الآراء والدراسات التي تدحض هذا الزعم أكثر من أن تحصى. ويزيد من استغرابنا واستنكارنا لرأيه أنه يتناقض بشدة مع الإعجاب والإجلال اللذين ظل يحملها في نفسه طوال حياته ومنذ شبابه المبكر للرسول الكريم (صلعم) على نحو ما سنرى في فصل قادم عن موقفه من الإسلام. راجع رد المؤلفة على كلام جوته وكذلك الهامش التالي بقلم المترجم.. (المراجع)

(*68) تكرر المؤلفة هنا ما كان قد زعمه بعض الباحثين من عرب ومستشرقين عن ضعف الشعر العربي بعد الإسلام. ويجدر بنا الإشارة إلى أن هناك فريقا آخر من الباحثين يرفض هذا القول. فابن خلدون مثلا يفضل شعراء إسلاميين على شعراء جاهليين فيقول في مقدمته (ص 544): إن كلام الإسلاميين من العرب أعلى طبقة في البلاغة وأذواقها من كلام الجاهليين في منثورهم ومنظومهم، فإنا نجد شعر حسان بن ثابت وعمر بن أبي ربيعة والحطيئة.. . أرفع طبقة في البلاغة من شعر النابغة وعنترة وابن كلثوم وزهير... والسبب في ذلك أن هؤلاء الذين أدركوا الإسلام سمعوا الطبقة العالية من الكلام من القرآن والحديث، اللذين عجز البشر عن الإتيان بمثلهما، فنهضت طباعهم وارتقت ملكاتهم في البلاغة على ملكات من قبلهم من أهل الجاهلية، ممن لم يسمع هذه الطبقة، ولا نشأ عليها، فكان كلامهم في نظمهم ونثرهم أحسن ديباجة، وأصفى رونقا من أولئك، وأرصف مبنى وأعدل تثقيفا، بما استفادوا من الكلام العالي الطبقة. ونود أن نحيل القارئ إلى كتاب الدكتور سامي مكي العاني الموسوم: الشعر والإسلام، سلسلة عالم المعرفة، عدد 66، ففيه آراء ومناقشات قيمة حول هذا الموضوع (المترجم).

(*69) الشعر الإيامبي هو الشعر المكتوب في بحر الرجز، وكلمة «إيامبوس» معناها تفعيلة الرجز المكونة من مقطع قصير يتلوه مقطع طويل، فهي وحدة متفعلن أو أن متفعلن هي إيامب مكررة (لويس عوض، نصوص النقد الأدبي، اليونان، مصدر سابق، ص 274. (المترجم).

(*70) وهو البحر الذي استخدمه تأبط شرا (المترجم)

(*71) فريدريش ريكرت (1788- 1866) مستشرق عالم بلغات شرقية عديدة، ومترجم غزير الإنتاج، وشاعر عاطفي ووطني رقيق عبر عن مرحلة الانتقال من الرومانسية إلى الواقعية. ساعده علمه الفياض باللغات الشرقية التي عشقها (وبخاصة العربية والفارسية والسنسكريتية والعبرية والحبشية..) على أن يقفو خطى جوته في محاكاة الشعر الشرقي إلى حد الإسراف في تقليد أشكاله وقوالبه وأوزانه، كما فعل في ترجمته لعدد من مقامات الحريري بالسجع الألماني، وفي نظمه لعدد آخر من الغزليات العربية والفارسية، وكأنما أخذ على عاتقه أن يحول ما وصفه جوته بـ «الحقيقة التليدة التي تشترك فيها كل الشعوب والعصور» إلى تجربة حية وحضور دائم. ويبدو أن علمه الواسع بالآداب الشرقية أثر في نقاء شعره الوجداني العذب، وجنى أحيانا على أشكاله وقوافيه، وأثقله بالحكم والمواعظ (ومن ذلك قصيدته التعليمية الكبرى حكمة البراهمة التي نظم فيها على البحر السكندري ما يقرب من ثلاثة آلاف حكمة ومثل هندي !) كما قضي عليه بالمصير الحزين للعالم الأديب الذي لا يعترف به العلماء ويتجاهله الأدباء! وربما يكون اهتمام جوته بقراءة ومراجعة كتابه المبكر «زهور شرقية» قد ندى نفسه الذابلة في سنوات عذابه ووحدته الأخيرة بقطرات العزاء الصافية التي خففت عنه مرارة التجاهل والظلم والجحود-ويمكن القول إن تجربة جوته الروحية والشعرية بالشرق هي المسؤولة إلى حد كبير عن «التجربة الشرقية» لعدد كبير من الأدباء والشعراء الألمان من أهمهم ريكرت نفسه وبلاتن وهيني وبودنشتيت وكاميسو، بالإضافة إلى تأثيرها في حركة الاستشراق.. راجع عنه كتاب ريكرت عاشق العربية للدكتور محمد عوني عبد الرؤوف. القاهرة-مكتبة الخانجي، 1986 (المراجع).

(*72)أي هذه النغمة الموسيقية المتقطعة الأنفاس (المترجم).

1) الشعب: ما انفرج بين جبلين. السلع: شق في الجبل وقيل جبل قرب المدينة. و«دمه ما يطل:< أي لا يذهب هدرا

2)العبء: طلب دم القتيل. مستقل: ناهض.

3) المصع: الشديد المقاتلة، الثابت في القتال.
4) الرشح: العرق والنفث. الصل: من صفة الأفعى، شبه نفسه في إطراقه وسكونه بالحية إذا أطرقت نفثت السم.
5) مصمئل: شديد. ودق: صغر.
6) بزني: سلبني. الغشوم: الظالم القاهر.
7) وصفه بالكرم والسخاء. فهو الشمس عند البرد والظل عند الحر. ذكا: اتقد. ونوء الشعرى يجيء بشدة الحر. فقوله: ذكت الشعرى: أي إذا اشتد الحر.
8) يابس.. . : أي يؤثر بالزاد غيره في نفسه. ندي الكفين: أي سخي. المدل: الواثق بنفسه. 9) وصفه بأنه يستعمل الحزم ظاعنا كان أو مقيما.
10) يريد أنه يبلغ في الإحسان أقصى الغايات. وعند السطو على الأعداء يصير كالليث. الأبل: المصمم.
11) يقول إنه في السلم يسبل إزاره خيلاء وكبرا. وإذا غزا فهو كالسمع. والسمع هو ولد الذئب. الأزل: الخفيف العجز.
12) الأري: العسل. الشري: الحنظل.
13) الأفل: كسر في حد السيف.
14) فتو: جمع فتى. هجروا: ساروا في الليل. انجاب: انكشف.
15) ماض: سائر في الغزو. بماض: أي بسيف حاد. ملحيين: أي من الحيين، ويقصد تأبط شرا بالحيين: هذيل واللحيانيين الذين كان في صراع دائم معهم.
16) اشمعلوا: جدوا في المضي.
17) الشباه: حد السيف.
18) الجعجع: الأرض الغليظة. الأظل: باطن خف البعير. ينقب: يحفي.
19) صليت: ابتليت. الخريق: السخي الشجاع.
20) الصعدة: القناة تنبت مستوية. ينهل: يسقي.
21) بلأي: أي ببطء
22) خل: مهزول.
23) التهلل والاستهلال أصلهما الفرح.
24) عتاق الطير: جوارحها. أي أن الجوارح، لكثرة ما تأكل من قتلى هذيل، تمتلئ بطونها فلا تكاد تطير.
(*73) خرج جوته هنا عن مغزى الأصل العربي، وراح يشير في ترجمته إلى ما كان يزعمه الجاهليون من «أنه إذا قتل قتيل، فلم يدرك به الثأر، خرج من رأسه طائر كالبومة، وهي الهامة، والذكر الصدى، فيصيح على قبره: اسقوني، اسقوني، فإن قتل قاتله كف عن صياحه»، راجع: د. جواد علي، المفصل في تاريخ العرب، الجزء السادس، ص 139، الطبعة الثانية، بيروت 1970 (المترجم).
(*74) لقد خرج جوته هنا أيضا عن معنى عجز البيت الأصلي الذي يقول فيه تأبط شرا: جل حتى دق فيه الأجل». وسبب هذا يكمن في اعتماده الكلي على ترجمة فرايتاج للقصيدة، إذ استعصى على الأخير فهم مغزى عجز البيت، فترجمه خطأ على النحو الذي نراه عند جوته (المترجم).
(*75) تصرف جوته هاهنا تصرفا كبيرا ببيت تأبط شرا. وبما أبركها في مناخ جعجع ينقب فيه

الأظل (المترجم).
(*76) هذه إضافة لم ترد في ترجمة فرايتاج، لكنها وردت في ترجمة شولتنس وميشائيليس وبرنشتاين (Bernstein) (المترجم).
(*77) هذا البيت أيضا إضافة لم ترد في ترجمة فرايتاج لكنه ورد في ترجمة شولتنس وميشائيليس وبرنشتاين (المترجم).
(*78) كارل تيودور كورنر (1791- 1813) هو ابن صديق شيلر الصدوق كرستيان كورنر. وهو شاعر حروب التحرير النمساوية-البروسية من طغيان نابليون، تميز شعره-الذي فاق كل الحدود في غزارته-بتفوق مواهبه وقدراته اللغوية-وقد جلبت له الشهرة قصائده الشجية بأنغامها وموضوعاتها الشعبية التي كتبها بعاطفة وطنية صادقة أثناء حروب التحرير ومن خلال تجربته الحية التي انتهت بسقوطه ضحية لها وبطلا من أبطالها. أما مسرحياته الهزلية والمأساوية فقد أفسدتها النبرة الخطابية المتحمسة والدوران حول الصراعات الأخلاقية مترسما في ذلك خطى كل من الكاتب المسرحي كوتسبوا (1761- 1819) والشاعر المسرحي الكبير ف. شيلر (1759- 1805) وقد أدى نجاح مسرحيته «زريني» في عام 1813 على خشبة مسرح «الهوفبورج» الشهير في فيينا إلى تعيينه شاعرا مسرحيا (المراجع).
(*79) Tyratios شاعر من أسبرطة عاش في القرن السادس قبل الميلاد واشتهر بأناشيده وقصائده الممجدة للحرب (المترجم).
(*80) المقصود هاهنا هي الحرب التي تزعمتها بروسيا والنمسا ضد الثورة الفرنسية بهدف تمكين الملك الفرنسي من تثبيت أركان سلطته (المترجم).

حواشي الفصل الثاني

(*) يذكر فولتير في هذا الموضع من مقاله اسمي كونفوشيوس وزرادشت، ونحن نثبت هذا في الهامش مراعاة للأمانة في النقل، دون التقيد من جانبنا لا بآراء مؤلفة الكتاب ولا بالآراء التي تأخذها عن العديد من الكتاب والأدباء والمفكرين والمستشرقين. (المراجع).
(*2) أثبت البحث العلمي-من خلال أحاديث جوته ومذكراته المتفرقة-أنه قام بهذه الترجمة نزولا على رغبة ملحة من راعيه كارل أوجست أمير فيمار. ولا شك في أنه أخطأ بذلك خطأ لا يغتفر في حق نفسه كشاعر وإنسان كبير، وفي حق تدينه العميق وإيمانه الراسخ المتسامح.. . ومهما قيل لتبرير تصرفه، ومهما قال هو نفسه في رسائله إلى بعض أصدقائه للاعتذار عنه، فستبقى ترجمته لهذه المسرحية نقطة سوداء في صفحة حياته وأدبه وتدينه. ويذكر أن المسرحية الكريهة عرضت في الثلاثين من شهر يناير سنة 1800 على خشبة مسرح فيمار بمناسبة عيد ميلاد الدوقة لويزة أم الأمير كارل أوجست، وأن هردر الذي شاهد العرض ثار هو وزوجته ثورة عنيفة على خيانة جوته لصدقه مع نفسه وللعهد الذي عاهده عليه منذ لقائهما المبكر.. (المراجع).
(*3) هو كتابه أفكار حول فلسفة تاريخ البشرية« (1791) وبخاصة الفصل التاسع عشر عن دول العرب-وقد ذكرناه في هامش سابق عن هردر (المراجع).
(*4) المقصود بطبيعة الحال ومن وجهة النظر الإسلامية أنه لم يسبق لهما مثيل في العالم الغربي.. (المترجم)
(*5) الهنود هم أول شعب ظهر فيه هذا المذهب، ثم تأثر بهم أقطاب الطبقة الأولى في الفلسفة

اليونانية، فآثر كل منهم مادة جعل منها الأصل الذي تتكون منه الأشياء باجتماع بعضه مع بعض أو بالتكاثف، وتفسد بافتراق بعضه عن بعض، أو بالتخلخل. آثر طاليس الماء، وأنكسيمانس الهواء، وهرقليطس النار، واعتقد كل منهم في مادية الحياة والفكر. فبمقتضى هذا التصور كان الوجود واحدا. وفي الفلسفة العربية ظهر هذا المذهب عند الحلاج وابن العربي.. . وفي العصر الحديث من أشهر القائلين به.. . أسبينوزا.. . »فهو يعتقد« أن الله وحده هو الوجود الحق، والعالم مجموع المظاهر التي تعلن عن ذات الله دون أن يكون لها وجود قائم بذاته.. .« عن د. مراد وهبه: المعجم الفلسفي. ، دار الثقافة الجديدة، طبعة ثالثة 1979، ص 469 (المترجم). (للمراجع بعض التحفظات على هذا التعريف لوحدة الوجود أو بالأحرى شمول الألوهية، ولكن لا يتسع لها هذا المجال، وما يهمنا في هذا المقام هو لفت الانتباه للخلط الشديد الذي وقع فيه جوته بين التوحيد ووحدة الوجود-أنظر الهوامش والتعليقات التالية).

(*6) حذف المترجم الفاضل هنا صفحة من الكتاب الأصلي (ص 168) يصور فيها جوته في سيرته الذاتية الجهود التي بذلها في البحث عن نوع من التدين الطبيعي الذي انجذب إليه منذ صباه المبكر حتى استقر في إيمانه بوحدة الوجود، وذلك بجانب محاولاته الجادة لدراسة الكتاب المقدس، وشكوكه في اللاهوت المسيحي، واستغراقه في »عالم الآباء« (الذي سيفر إليه بعد ذلك في قصيدة الهجرة التي سبق ذكرها) وهروبه إلى الشرق.. . الخ ولذلك لزم التنويه (المراجع).

(*7) الأفلاطونية المحدثة فلسفة ظهرت في الإسكندرية في نهاية القرن الثاني وبداية القرن الثالث، امتزجت فيها عناصر مختلفة، فقد كانت الإسكندرية آنذاك ملتقى الديانات الفارسية والبابلية والشعائر المصرية القديمة وكذلك الديانة المسيحية والفلسفات الهيلنستية. ومؤسس الأفلاطونية المحدثة هو أمونيوس ساكاس (Ammonius Saccas) الذي لا يعرف عنه إلا القليل. ولكن أهم تلاميذه كان أفلوطين (270- 204 () Plotinus م) الذي هو أعظم الفلاسفة الأفلاطونيين الجدد. وكان أفلوطين يعتقد أن كل الموجودات، مادية كانت أو معنوية، زمنية كانت أم أبدية، تكون من »فيض« قوة واحدة غير مادية وغير مشخصة. راجع بهذا الشأن: برتراند رسل، حكمة الغرب، ترجمة د. فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، عدد 62، ص 226 وكذلك إميل برهييه: تاريخ الفلسفة، ترجمة جورج طرابيشي، الجزء الثاني، ص 242، بيروت 1982 (المترجم).

(*8) هذا اللفظ مرادف لكلمة الكيمياء السحرية (alchimie) لاعتقاد اليونان أن هرمس هو مبدع هذا العلم (المترجم).

(*9) القبالة أو القابالاة معناها في العبرية التراث أو المأثور، وهي مجموع التعاليم الدينية والصوفية اليهودية. والقبالة بالمعنى الضيق للكلمة كتب صوفية ورمزية أقدمها كتاب »يتسيرا« (الخلق) الذي يرجع للقرنين الثامن والتاسع الميلاديين، وأحدثها وأهمها كتاب »زوهر« (الضياء) ويعود إلى القرن الثاني عشر. تقول القبالة بنشوء العالم من »الانسوف« (وهو البسيط في اليونانية) أي الواحد الأول البسيط الذي خرجت منه »السفيروت العشرة« (وهي دروب الخلق العشرة، أو الأعداد والأشكال وأنهار الضوء) التي تألفت منها الصورة الأولى للعالم والإنسان الأرضي، وهو آدم قدمون أو الإنسان الأول في العبرية، ويمثل النموذج المثالي الذي سيصل إليه الإنسان في نهاية التطور ويحقق تمام اكتماله. أما العالم المثالي في صورته النموذجية الأولى فقد نشأ عنه عالم الأشكال (بريئاه في العبرية) وعالم الملائكة (يتسيرا) وعالم المادة (عسياه). وينتمي الإنسان، بعقله ونفسه وحيويته، لهذه المجالات الثلاثة. وتقول القبالة كذلك بتناسخ الأرواح، كما اعتقد القباليون في السحر وفي قدرتهم على صنع الرقى والتعاويذ التي تحقق المعجزات الشافية،

معتمدين في هذا على كتاب »يتسيرا« السابق الذكر، وهو الذي تعلموا منه أن الأعداد العشرة وحروف الهجاء التي تبلغ في العبرية اثنين وعشرين حرفا تحتوي على أصل جميع الأشياء. وقد بدأت ترجمة كتيب القبالة منذ أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين إلى اللغات الأوربية الحديثة.. كما كان لكتابها الصوفية الرمزية أثر كبير في فيلسوف عصر النهضة وطبيبها المتصوف المشهور باراسيلزوس (1493- 1541) وعلى الفيلسوف الصوفي الألماني يعقوب بوهمه (1575- 1624). وقد شغل جوته بالقبالة منذ شبابه المبكر في إطار دراساته الجادة للعهد القديم ومحاولاته لتعلم اللغة العبرية وتأثره-الذي يظهر بوضوح في شعره وعلمه !-بالأفلاطونية الجديدة، الأمر الذي حدا به في النهاية-ومن خلال اطلاعه على فلسفة أسبينوزا-إلى الإيمان بوحدة الوجود ووحدة الأديان والثقافات والحضارات والآداب ضمن النظرة الحيوية الفاعلة الشاملة التي يؤكدها في كل كتاباته.. . ويطيب لي أن أقدم الشكر والعرفان لأخي الدكتور رشاد الشامي لمساعدته في قراءة وتصحيح الكلمات العبرية. (المراجع).

(*10) جاء في القاموس المحيط: لفق الثوب يلفقه ضم شقة إلى أخرى فخاطهما. والمعنى الفلسفي: الأخذ من مختلف المذاهب دون الاستناد إلى روح نقدية. وبهذا فإن ما تريد المؤلفة أن تقوله هو آن جوته لم يكن مسلما، وإنما أخذ ببعض جوانب العقيدة الإسلامية وضمها إلى الأفلاطونية المحدثة وفلسفة أسبينوزا وبعض الأفكار المسيحية، مكونا لنفسه من هذه العقائد المختلفة ديانة تلفيقية (المترجم).

(*11) هكذا وصف جوته القرآن الكريم وهو يقرؤه مترجما إلى اللاتينية والألمانية، فماذا كان سيقول عنه يا ترى لو قدر له أن يقرأه بالعربية ؟ (المترجم).

(*12) جوتس فون برليشنجن شخصية أسطورية قيل إنه عاش من عام 1480 إلى عام 1562 في جنوب ألمانيا، وإنه كان يستخدم يدا حديدية كبديل عن اليد التي فقدها في إحدى المعارك. وكان جوته قد استوحى من حياة هذه الشخصية الأسطورية مادة مسرحيته الدرامية التي تحمل نفس الاسم، فرسم فيها الصراع بين الفرسان المتمسكين بروح القانون الطبيعي والأرستقراطية الحاكمة المتمسكة بنصوص القانون الروماني. وتفجر هذا الصراع وتحول إلى معركة دموية عندما ألقي القبض على أحد أعوان جوتس، فحوصرت قلعة جوتس وألقي القبض عليه بعد خيانة أحد أعوانه له. لكن جوتس لم يبق في السجن مدة طويلة، إذ استطاع شخص يدعى-Sick ingen الإفراج عنه. وبعد ذلك بوقت قصير ثار الفلاحون على الظلم النازل بهم، فانتخبوه قائدا لحركتهم. إلا أن الحظ لم يحالفه في هذه المرة أيضا، إذ ألقي القبض عليه وأودع السجن حتى حان أجله. ولعب الراهب المتمرد مارتين والفتى جورج أدوارا رئيسية في هذه المسرحية، فهما الشخصيتان اللتان تعاضدان جوتس دونما قيد أو شرط. (المترجم) وللمسرحية ترجمة عربية بقلم أستاذنا الدكتور عبد الرحمن بدوي، سلسلة المسرح العالمي، العدد 117 الكويت (المراجع).

(*13) لربما وجد القارئ العربي صعوبة في الوقوف على الصلة التي تربط قول جوته هذا بالآية القرآنية الكريمة. إلا أن هذه الصعوبة ستذلل متى ما تذكر أن جوته لم يقرأ هذه الآية الكريمة بنصها العربي، وإنما قرأ ترجمتها الألمانية التي كانت صياغتها الحرفية على النحو التالي: رب هبني رحابة في صدري الضيق. (المترجم)

(*14) Pindra518- 438ق. م) شاعر غنائي من أكبر شعراء اليونان تخصص في نظم الأناشيد التي تمجد الفوز في الألعاب الأولمبية وما شاكلها من مباريات الأبطال. (المترجم)

(*15) وردت أسطورة »فيلوكتيتس« في ملحمة »الإلياذة الصغيرة«. فقد جاء فيها أن الإغريق تركوا

فيلوكتيتس فوق جزيرة ليمنوس لأنه أصيب بجرح متقيح ومتعفن (المترجم) ومن المعلوم أن ليوريبيدز وراسين مسرحيتان مشهورتان بهذا الاسم تدوران حول الصراع المأساوي بين الابن وزوجة أبيه التي تحبه.. (المراجع)

(*16) يوهان جورج هامان (ولد في مدينة «كانط» وهي كونجزبرج سنة 1730 وتوفي في مدينة موتستر بولاية فستفالن سنة 1788) أديب ومفكر متصوف، ومن أهم الفلاسفة المسيحيين في ألمانيا منذ نهاية العصر الوسيط-واجه النزعة العقلانية في عصره (وهو عصر التنوير) بنزعته الصوفية المتشحة بضباب الغموض ولغة المجاز واستعاراته ورموزه، كما قاوم فلسفة كانط النقدية والمعرفية القائمة على العقل بدعوته إلى فلسفة وجدانية وعاطفية تهيب بالقوى الفردية والشعبية المبدعة التي تتجلى في رأيه في لغة الأدب والشعر الذي يعده اللغة الأم للجنس البشري. أطلق عليه اسم «ساحر الشمال»، وأثر تأثيرا هائلا في أدباء الرومانسية وفلاسفتها وفي مقدمتهم هيجل وشيلنج، كما أثر كذلك في «أبو الوجودية» كير كجارد وعدد كبير من فلاسفة الوجود واللغة في عصرنا الحاضر، تعد كتاباته العميقة المستغلقة-حتى على أبرع الخبراء في حل شفراتها المظلمة!-شواهد تجارب روحية وصوفية لا يستطيع أن يتذوقها إلا من يكابد أحوالها ومقاماتها وتتجلى له رؤاها ولمعها الضنينة المفاجئة-من أهم كتبه «يوميات مسيحي» (1758) وتذكارات سقراطية (1759) وتعتبر رسائل إلى الناس تبشرهم بحياة دينية جديدة تقوم على الشعور الكلي الشامل الذي ينفر من كل ما هو جزئي ويستبعده، كما يقوم على الوحدة الدينية والوجدانية الأصلية التي ينبع منها كل ما يفعله الإنسان ويفكر فيه ويعبر عنه باللغة وما يصوره قبل ذلك بالرسم والغناء، وكلها تجليات من إبداع الإنسان تقربه من المبدع الأعظم.. (المراجع).

(*17) يلاحظ أن جوته قد استاء استياء شديدا من هذه الترجمة التي قام بها ديفيد فريدريش ميجرلين الأستاذ بجامعة فرانكفورت-وكانت أول ترجمة ألمانية تتم مباشرة عن العربية-وقد راجعها بنفسه مراجعة نقدية في مقال نشره في صحيفة أخبار العلم والعلماء في 22 ديسمبر سنة 1772 وصحح الكثير من أخطائها وأدان لغتها الركيكة وهدفها المغرض من تأليب الغرب المسيحي والشعب الألماني خاصة على الإسلام والمسلمين، وقد تعرضت المؤلفة لهذا الموضوع في فصل قصير آثرنا عدم ترجمته (ص / 176- 178). (المراجع)

(*18) أوردت المؤلفة في هذا الموضوع النص المترجم الكامل للآيات الكثيرة التي اقتبسها جوته من القرآن الكريم، ولذلك اكتفت، في شروحها اللاحقة، بإحالة القارئ إلى النصوص التي أثبتتها هاهنا. أما نحن فقد اكتفينا بذكر الآيات التي يتطلبها سياق شرح المؤلفة، فأثبتناها في المواضع التي يدور عنها الشرح (المترجم).

(*19) راجع بشأن هذه الأفكار كتاب الدكتور فؤاد زكريا القيم «أسبنوزا»، طبعة ثانية بيروت 1983، وعلى وجه الخصوص الفصل الرابع: الله والطبيعة. (المترجم)

(*20) يجدر بنا أن ننبه هاهنا إلى أن عقيدة «وحدانية الله» الإسلامية، ربما تلتقي من بعض الوجوه مع عقيدة جوته في «وحدة الوجود»، إلا أنها لا تتطابق معها على الإطلاق. فوحدانية الله تفيد نفي النظراء، أي نفي شبيه أو مثيل لله جل علاه، أما وحدة الوجود فتقوم على واحدية الله (Monismus)، أي تعني عدم انقسام الموجود في ذاته وانفصاله عما سواه، وفي هذا المعنى تندرج معادلة أسبنوزا، فيلسوف جوته المفضل، الأساسية: الله = الطبيعة. ولا ريب في أن هذه الأفكار عن وحدة الوجود لا تنسجم ألبته مع العقيدة الإسلامية القائمة على ثنائية الوجود، حتى وإن أخذ المرء بدفاع هيجل عن أسبنوزا ورده على من اتهمه بالإلحاد بدعوى أن فلسفة أسبنوزا تلغي

الطبيعة وتؤكد أن ليس للكون وجود في ذاته، لأن كل ما يوجد إنما يوجد في الله. وتحيل من يرغب التوسع في هذا الموضوع إلى مؤلف الدكتور فؤاد زكريا: أسبنوزا، مصدر سابق، ص 104 إلى ص 105 على وجه الخصوص (المترجم).

(*21) Hen Kai Pan هو المصطلح اليوناني لوحدة الوجود، وكان هيراقليطس هو أول من استخدمه. ولقد استعاره لسنج للتعبير عن آرائه القائمة على مبدأ وحدة الوجود الذي ساد أفكار الأفلاطونية المحدثة (المترجم).

(*22) يوهان كاسبار لافاتر (1741- 1801) كاتب ولاهوتي سويسري، عبر في عصره الأدبي (وهو الذي يسمى بعصر العصف والدفع) عن وقوف التجربة الدينية والصوفية المتوهجة في وجه النزعة العقلانية الجافة لعصر التنوير في القرن الثامن عشر-كان أحد أفراد حلقة الأصدقاء الذين التفوا حول جوته الشاب، بعبقريته وطموحه المتفجر كالبركان، وتعلموا منه كما تعلم منهم. وهو على الجملة يمثل نمط المتدين المتوقد الفؤاد بالحماس والعاطفة الجياشة بالإيمان الصوفي الزاخر بالأحوال والرؤى والشطحات، في مقابل نمط المتدين العملي والطبيعي المتزن الذي يزن صدق الإيمان بالعمل الصالح، ويحكم على إخلاص العقيدة بالتضحية في سبيل الناس والإحسان إلى المساكين والمحتاجين (كما يشهد على ذلك النص والمناقشات الطويلة بينهما حول جوهر الإيمان والاعتقاد) وقد عبر »لافاتر« عن حماسه الديني المشبوب للمسيحية وللسيد المسيح في كتابه الأول »تطلعات إلى الأبدية« (1775- 1778) الذي جذب إليه جوته وجعله يسعى للقائه، ثم في كتابه الأكبر »شذرات فيزيونجومية لتنمية المعرفة بالإنسان ومحبة البشر« (وهو في أربعة أجزاء ظهرت بين عامي 1775 و 1778 وأسهم فيها جوته) وقد أحيا »لافاتر«، في هذا الكتاب دراسات قديمة-ترجع أصولها للقرن الثاني الميلادي وتطورت منذ القرن السادس عشر على يد يوحنا بورتا إلى كتاب لافاتر المذكور ومن بعده إلى عدد كبير من الفلاسفة والمتصوفة وعلماء الطباع من كاروس الطبيب والفيلسوف الطبيعي الروماني (1789- 1869) الذي كان أحد أصدقاء جوته، إلى كلاجيس فيلسوف الحياة وصاحب نظرية »التعبير« عن طبع الإنسان ومصيره وارتباطه بالكل الحي من خلال تفسير ملامح الوجه وشكل الجسد والأطراف وحركتها ودلالات الخط، إلى عالم النفس كرتشمر وكتابه بنية الجسد والطبع 1967 وكلها مرتبطة بالنزعات الحيوية والرومانسية التي قضى عليها علم النفس »العلمي« الحديث.. . ويبدو أن جوته ولافاتر قد التقيا حول التفسير الحيوي-الفزيوجنومي والمورفولوجي لطبيعة الإنسان وسائر الكائنات من خلال خصائصها الجسدية وتشكلاتها العضوية وإن اختلفا حول ماهية التدين ورسالة الأديان.. . (المراجع)

(*23) تقصد المؤلفة الآية الكريمة: »وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم فيضل الله من يشاء ويهدي من يشاء وهو العزيز الحكيم« (المترجم).

(*24) أو عبادة الأشخاص، كما ورد حرفيا في كلام المؤلفة. (المراجع)

(*25) تقصد المؤلفة الآية الكريمة: »الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم، فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون« وكذلك الآية التالية لها في نفس السورة »(.. .) فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته واتبعوه لعلكم تهتدون«. (الأعراف 157- 158)

(*26) تقصد المؤلفة هنا الآيات الكريمة من سورة التوبة: »وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت

النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواههم يضاهنون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله أني يؤفكون. اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله والمسيح ابن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا إلها واحدا لا إله إلا هو سبحانه عما يشركون، يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم ويأبى الله ألا أن يتم نوره ولو كره الكافرون. هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون. يا أيها الذين آمنوا إن كثيرا من الأحبار والرهبان ليأكلون أموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم« . (سورة التوبة، الآيات الكريمة من 35 إلى 34).

(*27) القصيدة من ترجمة الكاتب الشاعر المرحوم الأستاذ عبد الرحمن صدقي، راجع مؤلفه: »الشرق والإسلام في أدب جوته«، كتاب الهلال، يونيو 1967، العدد 1965، ص / 39-41 (المترجم).

(*28) من ترجمة د. عبد الغفار مكاوي، راجع مؤلفه: النور والفراشة، مصدر سابق ص: 44- 45 (المترجم).

(*29) ليس بخاف على القارئ أن هذا كله ينطبق على النبي إبراهيم وليس على النبي محمد (صلعم)، كما أخبرتنا بذلك سورة الأنعام التي قال الله تعالى فيها: »وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر أتتخذ أصناما آلهة إني أراك وقومك في ضلال مبين. وكذلك نري إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين. فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين. فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين. فلما رأى الشمس بازغة قال، هذا ربي هذا أكبر، فلما أفلت قال يا قوم إني بريء مما تشركون. إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين« (المترجم).

(*30) نحيل القارئ بشأن هذه المصطلحات الحد ما قلناه في الهامش الموجود في الصفحة(197) عن مبدأ وحدة الوجود وعن فكرة جوته عن واحدية العلية الإلهية. ولا ريب في أن جوته يفتش سدى عن أفكاره هذه في القرآن الكريم. فالإسلام يرى في كل هذه العقائد شركا واضحا وصريحا بالله جل وعلا. وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن جوته إما أنه قد فهم الإسلام فهما خاطئا أو أراد أن يفسر الإسلام على هواه. وهذه حقيقة لا تقبل الاختلاف وتبقى قائمة بالرغم من كل الإشادة العظيمة التي أسبغها جوته على الإسلام. (المترجم)

(*31) حذفنا هنا السطور الأخيرة من صفحة 201 مع صفحة 202 من الكتاب المترجم، وتتعرض فيهما المؤلفة لتصوير جوته لشخصية محمد أشرف المرسلين كما كان يزمع تقديمها في مشروع مسرحيته الذي لم يكتمل، وهي في جوهرها صورة منصفة وبعيدة كل البعد عن التحيز المغرض للمؤرخين الأوروبيين في القرن الثامن عشر، وعن الإساءة المقصودة في مسرحية فولتير التي كتبها سنة 1741 (المراجع)

(*32) العبارات في الأصل بالفرنسية، وهي إجابة عن السؤال: ماذا كان تأثير الديانة المحمدية على عقول المسلمين وأخلاقهم ونظم حكمهم خلال القرون الثلاثة للهجرة-نشرها فون هامر-بورجشتال المشهور في »كنوز الشرق«، 1809، المجلد الأول، ص 363 (المراجع).

(*33) راجع نص القضية 48 والقضية 49 في القسم الثاني من كتاب »الأخلاق« لأسبنوزا (المراجع)

(*34) ألبرشت ديرر (1471- 1528) من أبرز الفنانين »العلماء«في عصر النهضة الأوروبية. زار إيطاليا والأراضي الواطئة وتأثر بفن ليوناردو وبلليني وغيرهما-رجع إلى مسقط رأسه في مدينة نورمبرج سنة 1521 وأهداها لوحة الرسل التي يبدو أنها كانت جزءا من لوحة كبرى عن حوار أو عشاء مقدس ولم يتم تنفيذها بسبب الاضطرابات التي صاحبت ثورة الإصلاح الديني. أنتج

إنتاجا غزيرا في الرسم والحفر على النحاس والخشب، وكتب الرسائل والبحوث النظرية عن القياس وتقوية الحصون والتناسب بجانب مذكرات رحلته إلى الأراضي الواطئة-ويعد «ديرر» الجسر الرئيسي الذي عبرت عليه أفكار النهضة الإيطالية إلى ألمانيا، وتفاعلت هذه الأفكار مع نزعته الفردية التي عملت على تكوين شخصيته الفذة وأعماله المذهلة في غزارتها وحيويتها وتعبيرها كما تتمثل في لوحات شهيرة مثل رؤيا يوحنا وعذاب المسيح وحياة العذراء وغيرها من الأعمال المفردة مثل حمام الرجال ووحش البحر وآدم وحواء والفارس والموت والشيطان والاكتئاب- وقد أشاد به جوته الشاب في مؤلفه عن العمارة الألمانية واعتبره نموذجا للعبقرية الفردية المعبرة عن «الفن العظيم الحق» الذي ينبع من الإحساس المباشر ولا يتقيد بالقواعد الجامدة السائدة في فن الروكوكو أوفي الكلاسيكية الفرنسية.. (المراجع).

(*35) أود من جانبي أن ألفت نظر القارئ الكريم إلى الهامشين السابقين اللذين علق فيهما المترجم على هذا التطابق الخاطئ من أساسه، وإلى كتابي المتواضع في نفس الموضوع (النور والفراشة، مرجع سابق، ص 46) (المراجع).

(*36) هذان هما البيتان الرابع والعشرون والخامس والعشرون من قصيدة «اللقب» أولى قصائد كتاب حافظ، وهو الكتاب الثاني من الديوان الشرقي بعد كتاب المغني. وواضح من البيتين والأبيات السابقة عليهما أن جوته يقارن نفسه بحافظ القرآن الكريم، أي حافظ الشيرازي الشاعر الفارسي المعروف (توفي 1389 م)-الذي خلع عليه هذا اللقب لأنه حفظ القرآن فحفظه القرآن، على الرغم مما لقي في حياته من حقد وغدر ونكران في عهد أسرة مظفر. ويرد عليه شاعر الديوان الشرقي فيما يشبه الهمس والمناجاة بأن هذا هو قدر الشعر والشعراء، وأنه قد حفظ مثله الكتب المقدسة وطبعها في فؤاده كما انطبعت صورة السيد المسيح على منديل القديسة فيرونيكا، ومع ذلك لم يسلم هو أيضا من صغائر الصغار وسخريتهم وتكفيرهم له. ولكن هذا كله لا يعنيه كما لم يعن الشاعر الفارسي، فكلاهما قد «حافظ» على غبطة الإيمان ونعمته وصفائه رغم كل التهم والافتراءات. راجع تعليقات جوته على الديوان الشرقي وكذلك طبعة هامبورج لأعماله، 2، ص: 553 (المراجع)

(*37) تكرر المؤلفة هنا الخطأ الفاحش الذي سبق أن نبهنا إليه.. راجع الهامشين السابقين اللذين ينفيان هذا التطابق المزعوم (المراجع)..

(378) كتب جوته كلمة «هجرة» بنطقها العربي ولكن في رسمها الفرنسيHegire : «(المترجم).

(*39) من ترجمة المرحوم الشاعر عبد الرحمن صدقي (المراجع)

(*40) ينوه جوته هنا بما يروى من أن أسارير السيد المسيح عليه السلام قد انطبعت على صفحة المنديل الذي مسحت إحدى الصالحات به وجهه. (المترجم)

(*41) شاعر ألماني ولد عام 1724 وتوفي عام 1803. نشأ نشأة دينية متزمتة تركت آثارها على غالبية أشعاره وبخاصة قصيدته الكبرى عن المسيح (المترجم).

(*42) ترجمة الدكتور عبد الغفار مكاوي، النور والفراشة، مصدر سابق، ص 48، مع تغيير طفيف (المترجم).

(*43) ترجمة الدكتور عبد الغفار مكاوي، النور والفراشة، مصدر سابق، ص 49، مع تغيير طفيف (المترجم).

(*44) نص الآية الكريمة هو: «من كان يظن أن لن ينصره الله في الدنيا والآخرة فليمدد بسبب إلى السماء ثم ليقطع، فلينظر هل يذهبن كيده ما يغيظ». وحسبما ورد في كتب التفسير فإن المراد

بالقطع هنا الاختناق، والمراد بالاختناق هو ما يفعله من اشتد غيظه وحسرته طمعا فيما لا يصل إليه، كقوله للحسود: مت كمدا، أو اختنق كمدا، فإنك لا تقدر على غير ذلك (المترجم).
(*45) ترجمة الدكتور عبد الغفار مكاوي، النور والفراشة، مصدر سابق، ص 100 (المترجم).
(*46) الخلق والإحياء (قصيدة طويلة اشتمل (عليها كتاب المغني) ومطلعها هو: آدم كان فلذة من صلصال مسنون أحالها إلى إنسان رب العالمين (المترجم)
(*47) نص الآية الكريمة هو: »ولقد خلقنا الإنسان من صلصال من حما مسنون«.
(*48) من ترجمة أستاذنا الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه (الديوان الشرقي للمؤلف الغربي) (المراجع).
(489) ورد لفظ الجلالة في النص الأصلي بنطقه العربي: Allah(المراجع)
(*50) القصيدة من ترجمة د. عبد الغفار مكاوي، النور والفراشة، مصدر سابق، ص 101 (المترجم).
(*51) من ترجمة د. عبد الغفار مكاوي في المرجع السابق، ص97
(*52) ورد لفظ الجلالة بنطقه العربي Allah (المترجم)
(*53) تصرفت في العبارة الاخيرة تصرفا طفيفا لا يغير كثيرا من المعنى الذي يقصده جوته, وان كانت المؤلفة قد اسائت التعبير عنه عندما قالت إن التسليم بالقدر والمكتوب هو (أهم جوانب العقيدة الإسلامية), وهو قول يمكن أن يساء فهمه كما يدل في تقديري على سوء فهم غير مقصود.(المراجع).
(*54) في هذا البيت أيضاً ورد لفظ الجلالة مكتوباً بنطقه العربي: Allah (المترجم).
(*55) ترجمة الشاعر الكبير المرحوم عبد الرحمن صدقي, الشرق والاسلام, مصدر سابق, ص 35.
(*56) ورد في الأصل: (أنت وحدك)، لكننا ترجمناها على هذا النحو استنادا إلى قاموس Christa Dill، مصدر سابق، ص 77 (المترجم).
(*57) يعزي الشاعر نفسه عن هذا الموقف الغريب بما وقع لسليمان الذي اضطر إلى الإيمان بالإلهين المصريين إيزيس (Isis) وأنوبيس (Anubis) طمعا منه في إرضاء زوجاته الفرعونيات. وكانت عبادة الفراعنة قد جرت على تصوير إيزيس برأس بقرة وأنوبيس برأس ابن آوي. (المترجم).
(*58)عن هذه الشخصية الغامضة المحيرة، أنظر مقالا لكاتب هذه السطور بعنوان (هل تعرف البلد البعيد؟) في كتابه (البلد البعيد)، القاهرة، دار الكاتب العربي، 1967. (المراجع)
(*59) المقصود هنا القصيدة التي يقول فيها سعدي:
»رأيت ريشة طاووس لدى ورق
بمصحف غيبوها فيه تغييبا
فقلت: ذي رتبة كيف انفردت بها
فحزت ما لم يكن في الدهر محسوبا
فقالت: اسكت فأهل الحسن حيث مضوا
يلقون عزا وتكريما وتقريبا«
سعدي الشيرازي: كلستان (روضة الورد) ترجمة محمد الفراتي، دمشق 1961، ص 159 (المترجم).
(*60) القصيدة من ترجمة الدكتور عبدالغفار مكاوي، النور والفراشة، مصدر سابق، ص 115 إلى ص 116 (المترجم).
(*61) راجع آلام فيرتر، ترجمة المرحوم الأستاذ أحمد حسن الزيات، بغداد 1988، ص 24- 25

(المترجم).

(*62) نود أن ننبه القارئ إلى أن ثمة اختلافا بين الترجمتين العربية والألمانية لقصة سعدي. فعلى حين درجت العادة في الترجمات العربية على أن يطلق على بطلة القصة اسم »الفراشة«، درج الألمان في ترجماتهم على إطلاق اسم »البعوضة« (المترجم).

(*63) كان جوته قد اطلع في كتاب آدم أولياريوس :Adam Olearius »مجموعة رحلات وصفية مزيدة ومنقحة، هامبورج 1696«، Colligirte und viel Vermehrte Re isebeschreibungen... Hamburg-

ص 47 وما بعدها على الحكاية التي يقول فيها سعدي الشيرازي:

رأى الفراشة حول الشمع جاثمة

ذو نهية فرأى، من أمرها عجبا

فقال: ما أنت والشمع المضيء، صلى

من تشبهين حقيرا والزمي الأدبا

سيري إلى مهيع فيه الرجاء فما

في حبك الشمع ما يعلي لك الرتبا

ما فيك من قدرة، لن تصبحي أبدا

سمندلا عمره ما بارح اللهبا

فالخلد مذ كان أعمى لا يحس متى

يبدو النهار لهذا ظل محتجبا

أعدك الشمع من عشاقه وله

عند الملوك اعتبار فوق ما وهبا

واسمع هنا رد بنت الروض قائلة:

خلى هو النور لا أخشى به العطبا

أقلل هديت من القول الهراء فما

بالنقد تبلغ من تحقيري الأربا

أشعلة هذه أم وردة، فلقد

طارت بعقلي ولبي في الهوى سلبا

إني أحس بها بردا على كبدي

نار الخليل أماطت للهوى الحجبا

ألم يكن حبه كالطوق في عنقي

يهوي به للهيب الشوق منجذبا

في البعد محروقة قد كنت فاقض إذن

إن كنت لم أحترق في قربه، العجبا

سر انجذابي إليه لست أدركه

فكيف أطلب في بعدي إذن سببا

فلا يعبني امرؤ في حبه فأنا

بالطوع راض بقتلي كلما طلبا

قد كان حرصي لو تدري على تلفي

من حيث مالي وجود مثله وجبا

ألفيت حبي بحرق النفس ذا شغف

لذاك قد أصبحت عدواه لي نسبا

من أتلف النفس في عشق الحبيب فما

أراه في عشقه غالى ولا كذبا

في كل حين كمين طالب عطبي

فالخير لي من يديه أن أرى العطبا

والموت مادام محتوما فليس سوى

وجه الحبيب إليه أبتغي الهربا

(البستان، تأليف: سعدي الشيرازي، ترجمة: محمد الفراتي، القسم الأول، صفحة 285- 299) (المترجم)

(*64) القصيدة من ترجمة الدكتور عبد الغفار مكاوي، النور والفراشة، مصدر سابق، ص 92, 93 (المترجم).

(*65) كارل فيليب موريتز (1757- 1793) أديب وكاتب روائي ينتمي إلى الثورة الأدبية التي سميت في تاريخ الأدب الألماني الحديث باسم »عصر العصف والدفع« وعرفت عددا كبيرا من المواهب الشابة المتفجرة بالطاقة المبدعة والذاتية الفردية الحرة والعبقرية المتحدية للنظم والقواعد والأشكال التي رسخها عصر التنوير-وربما أمكن القول إنها هي الثورة الأدبية والوجدانية الألمانية التي توازي الثورة الإنسانية والسياسية الكبرى وهي الثورة الفرنسية-وقد استمرت هذه الثورة الأدبية طوال العقود الثلاثة الأخيرة من القرن الثامن عشر وحتى وفاة شيلر (1805) تقريبا، وهو الذي عبر عنها في شبابه وأعماله المبكرة كما فعل صديقه جوته أيضا (لاسيما في روايته آلام فيرتر ومسرحيته جوتر وبرميثيوس)-عرف كارل فيليب موريتز بروايته التربوية أو النفسية »أنطون رايزر«(كتبت بين عامي 1785 و1790) التي تصور السيرة الذاتية لنفس شابة قلقة وممزقة تمعن في تحليل نفسها وتجاربها المحبطة إلى حد المرض-وقد كان رفيق جوته وصديقه أثناء إقامته في روما خلال رحلته الإيطالية المشهورة، كما تأثر جوته بشخصيته وبروايته المذكورة في الصياغة المبكرة لروايته التربوية »فيلهلم مايستر« وهي الصياغة المعروفة باسم »رسالة فيلهلم مايستر المسرحية« (المراجع).

(*66) بمعنى التمائم والتعويذات التي يقصد بها دفع الشر وتوقي المرض وعين الحسود.. الخ. (المراجع).

(*67) القصيدة من ترجمة الدكتور عبد الغفار مكاوي، النور والفراشة، مصدر سابق، ص 110- 111 مع تغيير في الوزن في بعض المفردات اقتضاه منا تعليق المؤلفة اللاحق على القصيدة (المترجم).

(*68) حاولت المؤلفة في الصفحات السابقة تفنيد الوهم الخاطئ الذي وقع فيه جوته عندما تصور وجود تعارض أو تناقض داخلي بين صفات الله الإيجابية وصفاته »السلبية«-على حد زعمه-كما تعبر عنها أسماء الله الحسنى وربما تبين لجوته نفسه مدى الخطأ في تصوره أثناء كتابة تعليقاته وبحوثه عن الديوان الشرقي، واطلاعه على النصوص السابقة من كتاب الأخلاق لأسبنوزا، وصياغته الشعرية لقصيدة نظامي، فتكشف له أن التناقض الذي توهمه يرجع للنظرة البشرية العاجزة المحدودة. وحقيقة الأمر من وجهة النظر الإسلامية هي أن جميع أسماء الله الحسنى صفات ماعدا لفظ الجلالة »الله« فإنه اسم وليس صفة ولا يشتق منه مصدر. أما

الصفات فتنقسم إلى قسمين: صفات الذات وصفات الفعل. فصفات الذات يوصف بها الله سبحانه ولا يوصف بأضدادها، كالحياة والقدرة والعلم (وأضاف إليها الأشاعرة الإرادة والكلام والسمع والبصر) فلا يصح أن يوصف-جل شأنه-بما هو ضد الحياة أو القدرة أو العلم من موت أو عجز أو جهل-أما صفات الفعل فيوصف بها الله سبحانه ويصح أن يوصف بأضدادها، مثل المحيي والمميت، والمعز والمذل، والرافع والخافض والرحمن الرحيم والمنتقم الجبار... الخ ومن هذا يتبين أن التضاد في صفات الأفعال لا يلحق التضاد بذاته العلية، لأنها-أي صفات الأفعال-متعلقة بأفعاله دون ذاته، أما صفات الذات فإنها متسقة لا تضاد ولا تعارض بينها. وإذا كان هذا هو مجمل رأي علماء الكلام فيما توهمه جوته من تعارض بين صفات سماها »إيجابية« وأخرى سماها »سلبية«، فإن بعض المتصوفين المسلمين-مثل ابن عربي وجلال الدين الرومي-قد فرقوا بين ما أسموه صفات »الجلال« وما نعتوه بصفات »الجمال«-ويبدو لي أن جوته-بعد أن أضله عقله، وريث اللوجوس اليوناني، قد هداه بعد ذلك إيمانه الراسخ العميق بالحقيقة الإلهية التي تتجلى حكمتها في كل شيء كما تسمو فوق مدارك البشر... ويطيب لي أن أتوجه بصادق الشكر والعرفان والتقدير في إيضاح هذه المسألة لأخي وصديقي الدكتور أحمد محمود صبحي، وهو حجة عصرنا في علم الكلام والفلسفة الإسلامية.. . (المراجع).

(*69) هناك اختلاف بين المستعربين الألمان حول ترجمة أسماء الله الحسنى. فالبعض منهم يترجمها عادة دونما (All) مكتفيا بأداة التعريف (der)، أي كما نقول نحن في العربية: الرحمن، الرحيم، الملك.. . الخ، قاصدين بذلك كمال الصفة بالموصوف وانفراده بها. أما البعض الآخر منهم، وفون هامر على وجه الخصوص، فيترجمها مسبوقة بـ (All) كما نقول نحن بالعربية: أرحم الراحمين، أعدل العادلين.. . الخ، قاصدين هنا أيضا انفراد الموصوف بكمال الصفة. ولقد اقتفى جوته في قصيدته أسلوب فون هامر في الترجمة. وبهذا يكون عنوان القصيدة الحرفي هو: أسماء أحب الأحباب« أو »أسماء الحبيبة« ولكن مع التشدد في تلفظ أداة التعريف تعبيرا عن انفراد الموصوف بكمال الصفة (المترجم).

(*70)راجع بشأن مصطلح »الطبيعة الطابعة« وغيره من مصطلحات أسبنوزا كتاب الدكتور فؤاد زكريا القيم: أسبنوزا، سلسلة الفكر المعاصر، بيروت 1983، ص 116 على وجه الخصوص. (المترجم).

(*71) راجع ما سبق أن قلناه بهذا الشأن في هامش الصفحة 278 (المترجم).

(*72) ترجمة الدكتور عبد الغفار مكاوي، النور والفراشة، مصدر سابق، ص 98 (المترجم).

(*73) راجع الهوامش السابقة عن الخلط الذي وقع فيه جوته، كما وقعت فيه المؤلفة في بعض الأحيان، بين عقيدة التوحيد من ناحية ووحدة الوجود التي يعبر عنها مذهب أسبنوزا بوجه خاص من ناحية أخرى، على الرغم مما بينهما من الاختلاف الشديد-وانظر كذلك على سبيل المقارنة بقصيدتي جوته السابقتين عن تجلي الألوهية في مظاهر الطبيعة ما يقوله محي الدين بن عربي في »فصوص الحكم«، فص حكمة إلهية في كلمة آدمية وتعليق المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفي على أقواله (فصوص الحكم، تحقيق وتعليق الدكتور أبو العلا عفيفي، بيروت، دار الكتاب العربي، 1980، طبعة ثانية) (المترجم والمراجع).

(*74) العبارة في الأصل باللاتينية التي وضع بها أسبنوزا كتابه الأخلاق: Substantia Sive natura Sive Deus (المراجع).

(*75) راجع الهامش السابق على صفحة 277، ص 278 (المراجع).

(*76) هو أحد الذين سجلوا لنا الأحاديث المهمة التي أجروها مع جوته ومازالت تحتفظ بدلالاتها

المعبرة عن أدبه وفكره وعلمه وأزمات حياته-وقد بدأت أحاديثه مع ريمر سنة 1806، كما بدأت أحاديث المستشار فون مولر سنة 1808، أما أهم هذه الأحاديث وأعذبها وأطولها فكان مع تلميذه ومريده وسكرتيره ي. ب أكرمان (1792- 1854) فقد اتصلت من سنة 1823 حتى وفاة الشاعر في سنة 1832.

(*77) »طاحونة الدباغين« مطعم وفندق يقع على نهر الماين في الضاحية الجنوبية من فرانكفورت، كان جوته يرتاده كلما جاء إلى فرانكفورت. وهي لا تزال موجودة إلى يومنا هذا (المترجم).

(*78) ما بين حاصرتين من المترجم الفاضل أو مني لتوضيح ما أجملته المؤلفة أو افترضت معرفة القارئ الألماني به من أدب جوته وظروف عصره (المترجم).

(*79) المقصود هو البيت الذي يقول فيه سعدي الشيرازي: حمار يسوع لو مضى نحو مكة وعاد، فهل تلفيه غير حمار؟ والبيت من ترجمة: محمد الفراتي، مصدر سابق، ص 199 (المترجم).

(*80) ترجمة د. عبد الغفار مكاوي، النور والفراشة، مصدر سابق، ص 102. (المترجم)

(*81) ربما يقصد »فون هامر«صوت الصفارات التي أطلقتها الساحرة كاليبسو وزميلاتها من جنيات البحر فأسرن بها أوديسيوس-بطل ملحمة هوميروس-وزملاءه البحارة وعطلن إرادتهم على المقاومة.. . (المراجع)

(*82) أوردت المؤلفة آيات كثيرة من سور القرآن المجيد، رغبة منها في تعريف القارئ الألماني بروعة لغة القرآن وإعجازها. وبما أن القارئ العربي ليس بحاجة لمثل هذا التعريف، فقد آثرنا الاختصار (المترجم).

(*83) هنا أيضا أوردت المؤلفة آيات كثيرة من سور القرآن الكريم. ولكننا آثرنا الاختصار ولم ننقل هذه الآيات لثقتنا في أن القارئ العربي على معرفة بهذه الآيات الكريمة (المترجم).

(*84) المقصود هو الآية الخامسة عشرة التي يقول فيها عز من قائل: »مثل الجنة التي وعد المتقون فيها أنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن لم يتغير طعمه وأنهار من خمر لذة للشاربين وأنهار من عسل مصفى ولهم فيها من كل الثمرات ومغفرة من ربهم كمن هو خالد في النار وسقوا ماء حميما فقطع أمعاءهم«(محمد15)

(*85) تجدر الإشارة إلى أن ما تفهمه المؤلفة تحت عبارة »متشابها« يتفق كليا مع ما جاء في غالبية كتب التفسير الإسلامية. فالمفسرون المسلمون أيضا ذهبوا إلى أن المقصود هو أن ما سيرزق له المؤمنون في الجنة من ثمر: »يشبه ثمر الدنيا في جنسه« (المترجم).

(*86) تقصد المؤلفة الآيات القرآنية المصورة للجنة، والتي آثرنا عدم ذكرها هنا، لثقتنا بمعرفة القارئ العربي بها (المترجم).

(*87) من ترجمة الدكتور عبد الغفار مكاوي مع تغيير طفيف اقتضاه شرح المؤلفة للقصيدة وإشارتها إلى تأثر جوته بمصطلحات أسبنوزا. (المترجم)

(*88) المقصود بالقصة هنا-كما يقول علماء الأدب الشعبي-أنها من قصص الخوارق التي تروى عن العجائب والغرائب والمعجزات التي تنسب للأولياء والقديسين وأصحاب الكرامات، أو لبعض الملوك والأبطال من الزمن القديم (مثل سرجون الأكبر والإسكندر والخضر... الخ) (المراجع)

(*89) نحيل القارئ الراغب بالتعرف على المزيد إلى كتاب الدكتور فؤاد زكريا عن أسبنوزا، وعلى وجه الخصوص: الفصل الأول الصفات الإلهية وفكرة الطبيعة«. مصدر سابق، ص 115 وما بعدها. (المترجم)

(*90) أذكر القارئ بما قلته في هامش سابق من أن المؤلفة غير متخصصة في الدراسات العربية

والإسلامية، وهذا هو السبب في صدور هذا الكلام الغامض المختلط، على الرغم من حرصها بوجه عام على التثبت والأمانة والإنصاف. (المراجع)

(*91) في هذه القصيدة يقول جوته: لا ينبغي أن يضيع شيء على النساء، فالإخلاص الطاهر خليق بالأمل والرجاء، لكنا لا نعرف إلا أربعا منهن قد دخلن بالفعل من أبواب الجنان. أما الأولى فهي زليخا، شمس الأرض، التي هامت بيوسف وبرح بها الغرام، والآن، وهي بهجة الفردوس، تسطع زينة للزهد والعفاف، ثم المباركة من جميع الناس، التي ولدت المخلص للكافرين، فلما خدعت رأت في ألم مرير ابنها الحبيب ضائعا على الصليب. وزوجة محمد التي أفاضت عليه الحنان وأعانته على تحقيق أروع الأمجاد، وأوصت في حياتها بألا يكون إلا رب واحد وزوجة واحدة. وبعدهن تأتي فاطمة الزهراء، الابنة الطاهرة والزوجة المصون، ذات الروح النقية كملائكة السماء، في جسم من عسل ذهبي مكنون. هؤلاء هن اللواتي تجدهن هناك، وكل من رفع من ذكر النساء، يستحق أن يطوف مع هؤلاء هنا في خالد الجنان. والقصيدة من ترجمة د. عبد الغفار مكاوي، النور والفراشة، مصدر سابق، ص 119- 120، علما بأنها وردت عنده بعنوان: صفوة النساء (المترجم).

(*92) أوردت المؤلفة هذه القصيدة وقصيدة »نساء مصطفيات« في الفصول التي لم ننقلها إلى العربية، ونظرا لأهمية هذه القصيدة أيضا، فإننا نوردها هنا مع شيء من التصرف، في ترجمة المرحوم الشاعر الكبير عبد الرحمن صدقي. بعد معركة بدر تحت السماء المرصعة بالنجوم (محمد يتكلم): »ليندب الأعداء قتلاهم، فإنهم من الهالكين. أما الشهداء من إخواننا فلا تندبوهم فإنهم أحياء في أعلى عليين. لقد فتحت السماوات السبع أبوابها لهم أجمعين. وهم أولاء يقرعون أبواب الجنة يدخلونها بسلام آمنين. وقد أخذ منهم العجب، وغلبت عليهم نشوة الطرب، إذ يجتلون من مجالي الجمال والجلال، ومطالع السناء والبهاء، ما اكتحلت به عين النبي في ليلة الإسراء، إذ أقله البراق إلى السماء، وطاف به السبع الطباق في لحظة خاطفة. هناك، في تلك الجنة الوارفة، تسمو-جنبا إلى جنب كأشجار السرو الباسقة-أشجار المعرفة، يعلو فروعها الفارعة ثمر جني من تفاحها الذهبي. وهناك أشجار الخلد فينانة كثيفة، تمد ظلالها على مفارش العشب المنمنمة الوشي، وعلى منابت الأزهار شتى الشيات مختلفة العطر. وفي هذه الجنة، جنة النعيم، تقبل على أجنحة النسيم أسراب الحور العين. فانعم أيها المجاهد الشهيد بالنظر إليهن. وبالنظر وحده ترتوي غلتك، وتشع شهوتك، وإنهن ليقبلن عليك، ويسألنك عما أتيته من جلائل المساعي، أو ما خضته من المعارك الحامية الدامية المحفوفة بالمهالك. إن كونك بطلا أمر مفروغ منه مقطوع به عندهن، وإلا ما كنت هنا بينهن. ولكن أي الأبطال تكون ؟.. ذلك ما ينشدن عرفانه. وسرعان ما يعرفنه من جرحك، الذي نقش على صدرك أثرا هو حسبك تذكار فخار، ووسام مجد وقلادة جدارة. إن المال فان، والجاه زائل، ولا يبقى إلا طعنة كهذه لقيها المؤمن في سبيل الله. وتذهب بك الحور العين إلى خمائل بالكروم معروشة، ويملن بك إلى قباب بالزرابي مفروشة، تدعمها أساطين من حجارة كريمة متلألئة متألقة، ذات ألوان متقلبة، يموج بعضها في بعض. إنهن يدعونك في لطف وإيناس، وقد رشفن رشفة بطرف الشفة من الكأس، إلى شراب أهل النعيم من عصير كروم لا كالكروم، ذلك هو الرحيق المختوم. وأنت هنا مردود إلى عنفوان الشباب مجدد الإهاب. وهن أبكار أتراب جميعهن، لا تفاضل في روعة الحسن ونظرة اللون بينهن. فإن ضممت إحداهن إلى صدرك فقد ضممت سلطانة عظيمة، هي لك في مقصورتك نعم الخدينة. وحاشا أن تغتر بالحسن منهن حسناء، فيداخلها الصلف والخيلاء، وحاشا أن تطوي واحدة منهن

صفحة البشر وتظهر الكمد لطارئ من الغيرة أو لاعج الحسد. بل كل تحدثك عن محاسن غيرها أصدق الحديث وأطيبه. ولا تصدك إن شئت عن مجالس الأخريات، بل يتسابقن جميعا على السواء للقيام على خدمتك، وتهيئة ما فيه تمام مسرتك. فأنت من الحور العين في جمع عظيم زاخر، ثم أنت مع ذلك في صفو من العيش ناعم البال والخاطر. وإنه لمطلب معجز الدرك عزيز، ومن حقك أن تطلب الجنة من أجله. فانعم بهذا الصفو الذي لا كفاء له ولا عوض منه، بين أسراب من الحور العين لا يضجر معاشرها، وأكواب من الرحيق المختوم لا يسكر معاقرها. نعم الصفو المقيم، ونعمت جنة النعيم. »راجع: عبد الرحمن صدقي، الشرق والإسلام في أدب جوته، مصدر سابق، ص 141-142 (المترجم).

(*93) تقصد المؤلفة الآيات الكريمة الواردة في سورتي »الواقعة« و »الرحمن« وسورة »النجم« (المترجم)

(*94) الكسائي (علي بن حمزة) (ت 189 هـ / 805 م) إمام في اللغة والنحو والقراءة، من أهل الكوفة. ولد في إحدى قراها وتعلم بها. أصله من أولاد الفرس. له تصانيف منها: »معاني القرآن« و »المصادر« و »الحروف« و »القراءات«و »النوادر« ومختصر في »النحو« (المترجم).

(*95) وهب بن منبه (ت 114 هـ / 732 م) مؤرخ من التابعين، اشتهر بمعرفة أخبار الأقدمين والأنبياء، ولد ومات بصنعاء. فارسي الأصل. له »التيجان في ملوك حمير« (المترجم).

(*96) كعب الأحبار (أبو اسحاق كعب بن مانع)(ت 32 هـ / 652 م)، من أقدم رواة الحديث، كان يهوديا يمنيا ثم اعتنق الإسلام، وقدم المدينة في أيام عمر (رضي الله عنه) ثم خرج إلى الشام فاستصفاه معاوية وجعله مستشاره، توفي في حمص. وقال الدكتور جواد علي الجزء الأول (ص 83) من كتابه: »المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام« في سياق حديثه عمن اشتغل برواية أخبار ما قبل الإسلام إن: »كعب الأحبار ووهب بن منبه قصاص أساطير ورواة خرافات، وسمر مستمد من أساطير اليهود«، وإنهما كانا »... منبع الإسرائيليات في الإسلام«. (المترجم)

(*97) يقصد جوته ابن عباس وليس أباه العباس (رضي الله عنهما). وابن عباس (عبد الله) (ت 68 هـ/ 687 م) ابن عم النبي صلعم، لقب حبر الأمة« لفقهه في الدين وعلمه بالتأويل. كان سديد الرأي. روى الكثير من حديث الرسول صلعم وله تفسير (المترجم).

(*98) نحيل القارئ الراغب في التعرف على تفاصيل هذه القصص إلى كتاب: »عرايس المجالس«، للنيسابوري وغيره من المؤلفات العديدة عن »قصص الأنبياء« عليهم السلام (المترجم).

(*99) نذكر القارئ ثانية بأن حديث المؤلفة عن هذه القصيدة قد ورد ضمن الفصول التي آثرنا عدم ترجمتها للأسباب المذكورة في المقدمة (المترجم).

(*100) القصيدة من ترجمة: د. عبد الغفار مكاوي، النور والفراشة، مصدر سابق، ص 123- 124، مع تغيير طفيف (المترجم).

(*101) لا يمكننا الموافقة على استشهاد المؤلفة بقول من يزعم أن الذئب لا وجود له في البلاد العربية وأن ما يطلق عليه العرب اسم »ذئب« هو في واقع الحال »ابن آوى«، فالعرب لم يميزوا بين الذئب وابن آوى فحسب، بل ميزوا بين فصيلة الذئاب نفسها، فهناك الذئب الأغبس والذئب الأغبر والذئب المصري. أضف إلى هذا أن ليست هناك ضرورة تحتم أن تتطابق هيئة الذئب العربي مع هيئة الذئب الأوروبي، فهيئة الجمل العربي تختلف، كما هو معروف، عن هيئة الجمل الآسيوي، لكن هذا لا يعني أن ما يسميه العرب جملا ليس جملا، والعكس بالعكس طبعا.. (المترجم)

(*102) الإشارة إلى اسم جوته وهو »يوهان فولفجانج« ودلالته المحتملة على شخصيته..
(*103) كرستوف مارتن فيلاند (1733- 1813) يعد، بجانب ليسينج-أهم أدباء عصر التنوير في ألمانيا وإن كان خياله الثري وحساسيته وأناقة أسلوبه التهكمي البليغ قد أضفت على الروح العقلانية التي اتسم بها العصر هالة جمالية ساحرة. مهدت روايته »أجاتون« للرواية التربوية الألمانية-التي بلغت ذروتها بعد ذلك في رواية فيلهلم مايستر لجوته، وكذلك فعلت روايتاه المرآة الذهبية والأبدريون-أثر بوجه خاص في حركة العصف والدفع بترجماته النثرية لاثنين وعشرين مسرحية لشكسبير وترجماته الأخرى للعديد من الأدباء الكلاسيكيين (مثل هوراس ولوكيان ويوربيدز وشيشرون-عمل مربيا لأمراء بلاط فيمار منذ سنة 1772 ثم تفرغ للكتابة والتأليف حتى وفاته في المدينة نفسها بعد حياة طيبة سادتها علاقات المودة بوجه عام مع جوته ودوائر المثقفين فيها.. المراجع.
(*104) فريدريش هينريش ياكوبي (1743- 1819) كاتب وفيلسوف غلبت عليه روح »العصف والدفع« الوجدانية المتطرفة فلم تؤثر في أدبه وحده (كتب روايتين عن العبقرية وخاصة عبقرية جوته في شكل رسائل) بل كذلك على فلسفته العاطفية السديدة التدين التي حاول فيها تجاوز عقلانية كانط ومثالية فشته، يعد ممهدا لفلسفة كير كجار ونيتشه والوجودية (المراجع).

المؤلف في سطور:

كاترينا مومزن

* أستاذة الأدب الألماني في جامعة استانفورد-الأمريكية

المترجم في سطور:

د. عدنان عباس علي

* مواليد 1942
* دكتوراه في العلوم الاقتصادية، فرع الاقتصاد المقارن من جامعة فرانكفورت وجامعة دارمشتاد
* أستاذ مشارك في جامعة الفاتح، كلية الاقتصاد، طرابلس-ليبيا.
* له العديد من الإسهامات تأليفا وترجمة في مجالات الاقتصاد، والاجتماع، والأدب.

المراجع في سطور

د. محمد الغفار مكاوي.

* من مواليد محافظة الدقهلية، جمهورية مصر العربية.
* دكتوراه في الفلسفة والأدب الألماني الحديث، جامعة فرايبورج 1962
* يشارك في معظم المجلات الثقافية في مصر والوطن العربي منذ سنة 1951.
* من أهم أعماله في الفلسفة: ألبير كامي، محاولة لدراسة فكره الفلسفي، مدرسة الحكمة، لم

الكتاب القادم

الغزو العراقي للكويت

(المقدمات - الوقائع وردود الفعل - التداعيات)

(ندوة بحثية)

الفلسفة؟، نداء الحقيقة، والحكماء السبعة.. . الخ.

* أهم أعماله في الأدب: ثورة الشعر الحديث من بودلير إلى العصر الحاضر، البلد البعيد، التعبيرية، النور والفراشة، لحن الحرية والصمت.. . الخ.

* له العديد من الأعمال الإبداعية، منها ثلاث مجموعات قصصية، وعشرون مسرحية،.. . الخ.

* سبق له التدريس بجامعات القاهرة وصنعاء وبرلين الحرة، ويعمل في الوقت الحاضر أستاذا لتاريخ الفلسفة بجامعة الكويت.

هذا الكتاب

يتربع شاعر الألمان الأكبر يوهان فولفجانج جوته (1749-1832) على إحدى القمم الكبرى في الأدب الغربي بجوار هوميروس ودانتي وشكسبير. وهو ليس مجرد شاعر وروائي ومسرحي ومفكر وعالم طبيعي.. . الخ، وإنما هو ظاهرة إنسانية كبرى استحقت عن جدارة أن يطلق اسمها على عصر أدبي كامل هو «عصر جوته».

وتجربة «جوته» مع الشرق وعالم الإسلام والأدبين العربي والفارسي تجربة فريدة تستحق منا نحن العرب أن نتدبرها بعمق ونتعلم منها.

وهذا الكتاب ثمرة شجرة عمر كامل قضته المؤلفة-المتخصصة في الأدب الألماني الحديث، وأدب جوته بوجه خاص-في تتبع خطوات رحلته الروحية والشعرية إلى العالم العربي والإسلامي تتبعا بلغ الغاية في الدقة والأمانة، وإبراز المواضع التي استلهم الشاعر فيها عددا من شعرائه البارزين بجانب تأثره بالمأثور الشعبي العربي وببعض حكايات ألف ليلة وليلة التي لم يتوقف عن النظر فيها طوال حياته.

وإذا كنا نشعر اليوم بالعرفان والامتنان نحو هذا الشاعر الذي جدد بالشرق شباب شاعريته وإبداعه، وعمق آفاق تسامحه وإنسانيته ونزعته العالمية وتدينه الراسخ، فما أحرانا أن نرد إليه بعض جمله بأن نعتز بتراثنا الذي جذبه إليه، ونحاول أن نستلهمه ونعرفه معرفة صحيحة بدلا من الثرثرة عنه، ونتزود بالإيمان الحق والثقة بالنفس في مواجهة التحديات والأخطار التي تداهمنا من داخلنا قبل كل شيء، وتهدد وجودنا المادي والمعنوي من كل الجهات.